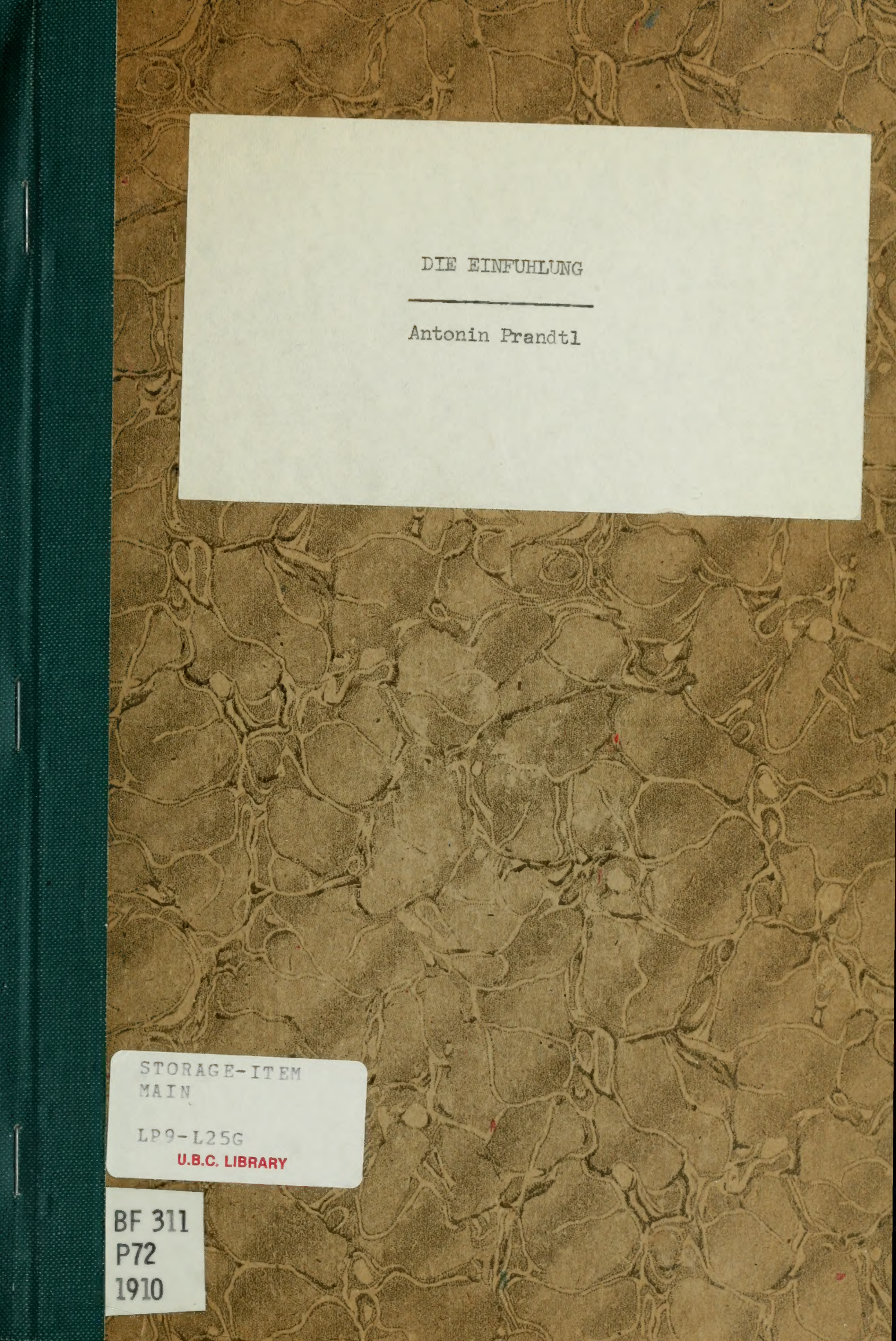


DIE EINFUHLUNG

Antonin Prandtl

Die Einfühlung

Von

Antonin Prandtl.



Leipzig 1910.

Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Die Einfühlung

Von

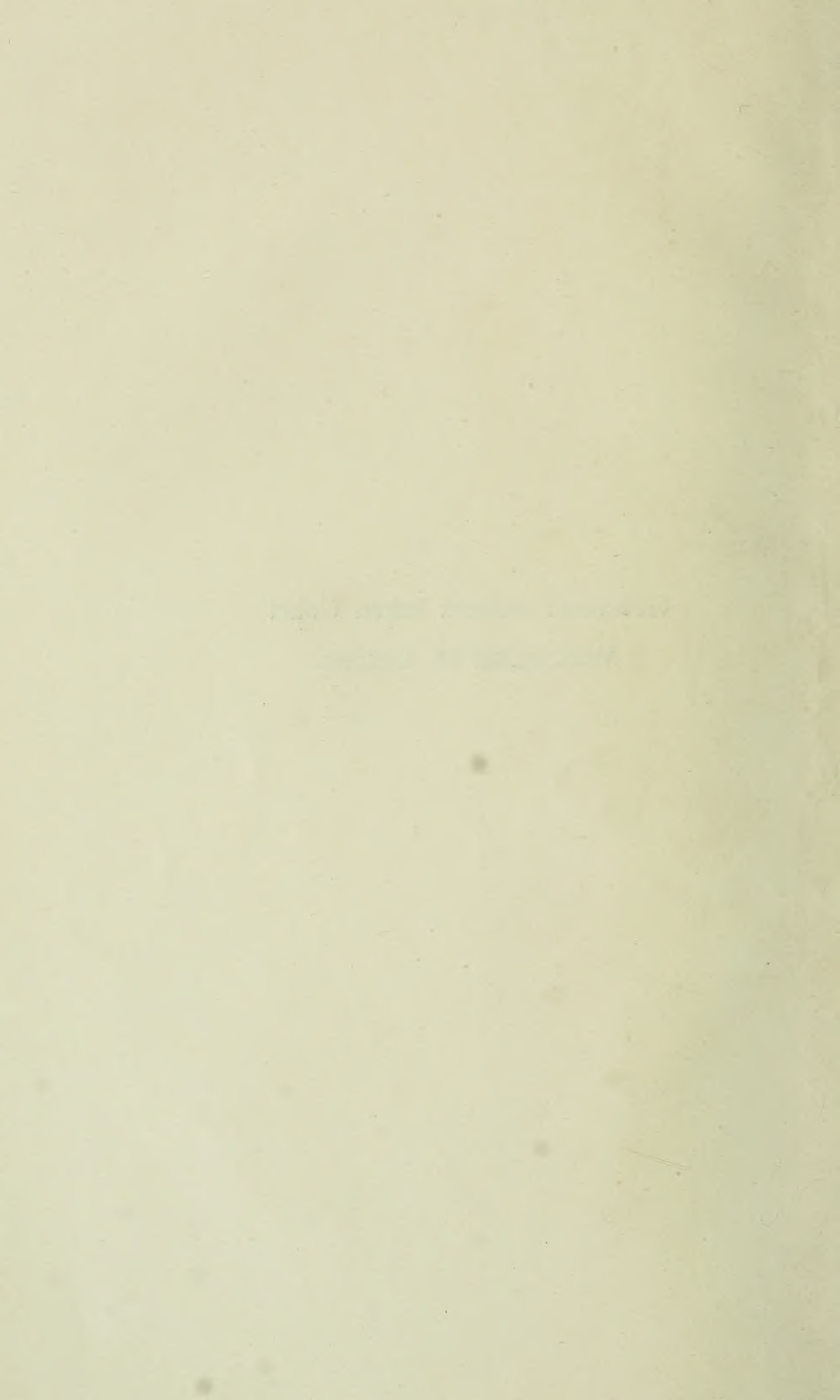
Antonin Prandtl.



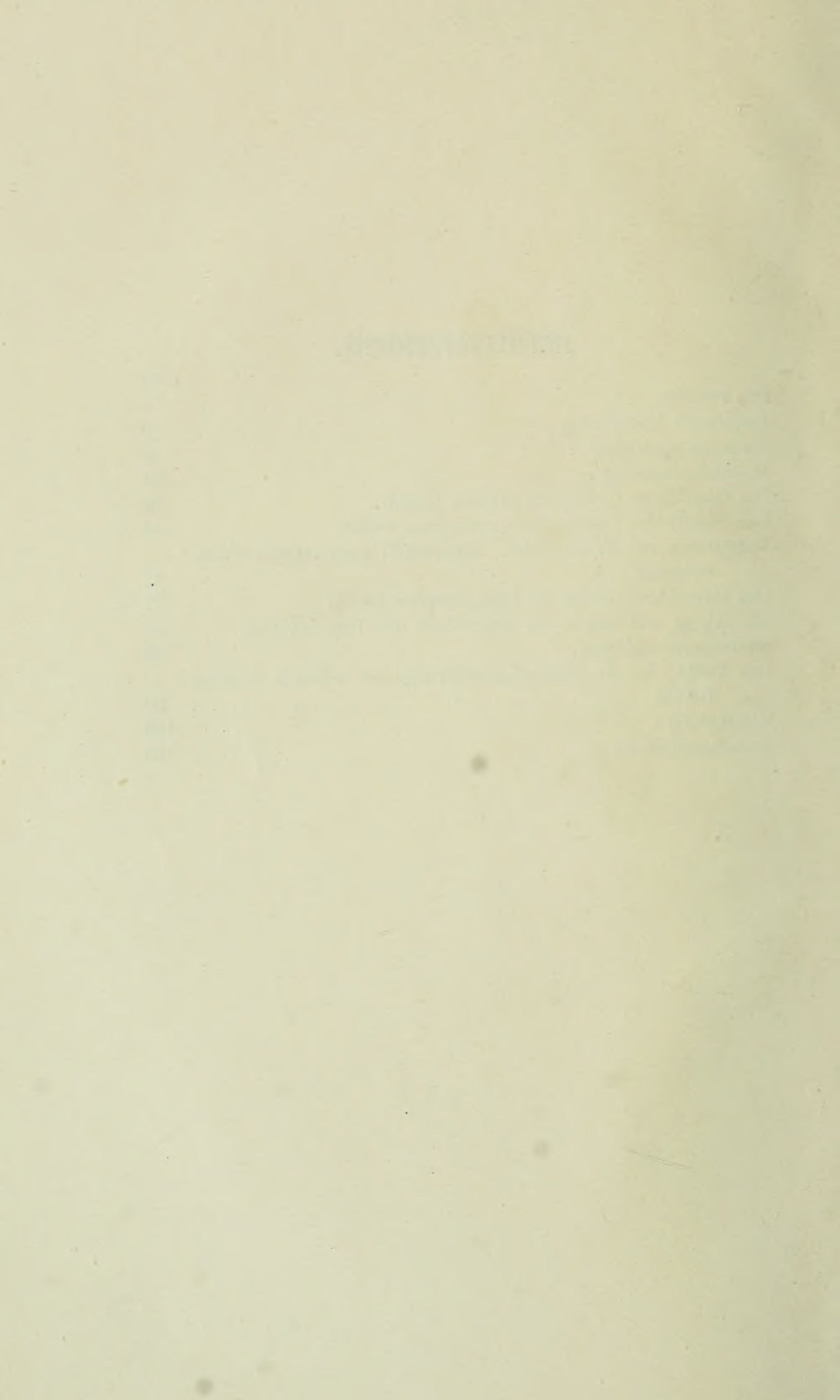
Leipzig 1910.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Gewidmet meinem lieben Onkel

Medizinalrat Dr. Lieblein.



Inhaltsverzeichnis.



Das Problem.

Wenn ich im täglichen Leben in Berührung mit meinen Mitmenschen komme, so steht immer dies eine für mich fest, daß es Menschen sind, mit denen ich zu tun habe, d. h. Wesen von der gleichen Art, von welcher auch ich bin, beseelte, selbstbewußte Wesen, die zu sich selber Ich sagen. Es steht dies so fest, daß ich auch nicht einen Augenblick an der Tatsache zweifle. Und es sind nicht nur Menschen für mich, sondern ich weiß außerdem mehr oder weniger genau, was in diesen Menschen jeweils vor sich geht, was sie innerlich fühlen oder tun oder wollen. Ihre inneren Zustände sind so gut Tatsache für mich als ihre äußere Erscheinung und eben auf der Erkenntnis dieser Tatsachen und der Stellungnahme zu ihnen beruht ja mein ganzer Verkehr in der menschlichen Gesellschaft und ein großer Teil des Kampfes, den ich ums Dasein führe in ihr.

Und doch, wie ist es um diese Tatsachen bestellt, wie weiß ich von dem Haß oder der Freude, die in dem andern sich regt? Was ich sinnlich von ihm wahrnehme, ist ja nur seine äußere körperliche Gestalt, ein Komplex von Farben und räumlichen Formen, nicht aber sein inneres Leben, sein Fühlen und Streben: was hat Fühlen und Streben mit räumlich so oder so verteilten Farbenflecken gemein? Oder ich höre Laute von ihm, die er ausstößt, oder taste die Glieder seines Körpers: aber was haben Tasteindrücke und Laute mit innerem Fühlen und Streben gemein?

Man wird sagen, daß ich aus den Zügen seines Gesichts jeweils seinen inneren Zustand ablese oder in dem Laut seiner Stimme unmittelbar höre, was in seinem Innern sich regt: aber dann ist, was ich unmittelbar wahr-

nehme, doch wieder nur ein sinnlich Gegebenes, das so oder so beschaffene Gesicht, die charakteristisch modulierte Stimme usw., — und der Haß, die Freude bleibt daneben immer noch ein gänzlich Verschiedenes, das schlechtweg in der Wahrnehmung nicht schon mitenthalten ist. — Wie also weiß ich von dem, was in dem anderen sich regt?

Der einzige Weg, durch den von außen etwas an mich herankommt, ist durch die Sinne, die mir aber immer nur von Sinnlichem Kunde geben, nie von Gefühlen oder überhaupt innerem Leben. So bleibt nur übrig, daß das innere Leben, das ich am anderen wahrzunehmen glaube, überhaupt nicht von außen an mich herankommt, daß es immer und ausschließlich nur in mir selber ist. Wenn ich den anderen voller Haß oder Freude sehe, so kann der Haß oder die Freude nicht mit den Eindrücken seiner Körpergestalt zugleich mir von außen zuströmen, sondern ich selbst muß es sein, der eigentlich den Haß oder die Freude fühlt, die ich dem anderen zuschreibe.

So widersinnig es scheinen mag, so gibt es doch kein Entrinnen dem Schluß gegenüber: von außen kann mir nicht Kunde zukommen von dem inneren Leben eines anderen, da der einzige Weg hier durch die Sinnesorgane führt. Also kann es nur in mir sein und im Grunde bin immer ich selber von Haß oder Freude erfüllt, wenn ich am anderen solche Regungen konstatiere.

Für mein Bewußtsein freilich ist der Haß oder die Freude in diesem Fall nie mein Haß oder meine Freude, sondern immer Gefühlszustand des anderen: die Tatsache, daß der andere, nicht ich, dieses Gefühl fühlt, steht unerschütterlich für mich fest, sowie nur die Tatsache seiner körperlichen Existenz für mich hinlänglich feststeht. Indes vermag mein Bewußtsein allein hier so wenig zu entscheiden, als es mich aufklärt über die physiologischen Vorgänge meines Organismus, und solange unser obiger Schluß als

korrekt anzusehen ist, muß es auch dabei bleiben, daß immer ich selber innerlich so oder so mich verhalte, wenn ich einem anderen diesen oder jenen inneren Zustand zuschreibe.

Übrigens handelt es sich nicht ausschließlich darum, daß ich an Menschen Gefühle oder irgendwelche Akte eines inneren Erlebens wahrnehme; auch Tiere sind belebt und beseelt, vielleicht sogar Pflanzen; ja es gewinnt schließlich der ganze Kreis der organischen wie toten Natur Leben für mich. Munter rauscht das Bächlein dahin, wild ziehen die Wolken, Stolz oder Schwermut spricht aus dem tiefgesättigten Purpur und voller Kraft und Leben erscheint mir der Klang der Trompete. Selbstverständlich kann auch hier immer nur ich der Fühlende sein, wiewohl ich mir dessen nicht bewußt bin, und der Gegenstand, den ich wahrnehme, wird zu einem fühlenden nur, indem ich mit meinem eigenen Gefühl ihn bereichere, mein Gefühl „einfühle“ in ihn.

Wir haben die Tatsache der Einfühlung hiemit kurz bezeichnet. Die Aufgabe des Folgenden soll es sein, den Hergang im einzelnen zu schildern und nach den Unterschieden, die für verschiedene Fälle sich ergeben, verschiedene Arten auseinanderzuhalten: nicht die Art des Gegenstandes, den ich beseele, sondern die Verschiedenheit des Aktes allein, der zur Beseelung führt, darf die Aufstellung einer eigenen Klasse bedingen.[1]

Empirische Einfühlung.

Wir beginnen mit dem Fall, welcher der nächstliegende ist, mit der Beseelung von Wesen unserer eigenen Art d. h. unserer Mitmenschen. Sofern Tiere als beseelte,

[1]) Literaturangaben zum Problem der Einfühlung am besten bei P. Stern, Einfühlung und Assoziation, 1898, und E. Meumann, Ästhetik der Gegenwart, 1908, S. 78.

belebte Wesen in Betracht kommen, kann die Einfühlung in sie prinzipiell nicht verschieden davon sein und daran werden überhaupt alle die Fälle sich reihen, wo an eine Beseeltheit gedacht ist, die unserem eigenen oder dem tierischen Wesen irgendwie analog ist, gleichgültig ob sie in der objektiven Welt existiert oder nicht.

Wie also kommt es, daß meine Mitmenschen *Menschen* für mich sind, belebte, beseelte Wesen, nicht bloße Komplexe von Farben und räumlichen Formen, allenfalls Lauten und tastbaren Eindrücken, so wie sie der unmittelbaren Wahrnehmung sich darstellen? Wie kommt es, daß ich ihnen Bewußtsein wie mir selber zuschreibe, daß ich jetzt in den Zügen eines anderen *Zorn*, ein andermal *Freude* lese usw.? Man könnte versucht sein zu antworten: ich entnehme es ihren sprachlichen Äußerungen oder „erschließe" es auf Grund von Beobachtungen, die ich früher in ähnlichen Situationen an ihnen gemacht, und dgl. Aber damit wäre doch immer schon vorausgesetzt, daß früher in den sprachlichen Äußerungen des anderen oder in seinen Gebärden bei irgendwelchen Anlässen sich ein inneres Leben aussprach, daß er also beseelt war wie ich selber und so wie ich Zorn oder Freude empfand und dgl.

Wir müssen also zurückgehen auf den Zeitpunkt, da zum *erstenmal* in meinem Leben mir ein anderer beseelt schien und mir die Regungen seines Gefühls als Tatsachen entgegentraten: wie kommt das *kleine Kind*, an irgendeinem Punkt seiner Entwicklung, dazu, an die Beseeltheit anderer Dinge außer sich selber zu glauben? Was etwa ist der Anlaß, daß es seine *Mutter* für ein Wesen der gleichen Art hält, von der es selbst ist, und in ihrem Gesichte jetzt Liebe, ein andermal Ärger erkennt?

Wir müssen bedenken, daß die „Mutter" zunächst ja nur ein Komplex von Linien und Farben, vielleicht hörbaren Lauten und tastbaren Eindrücken ist, aber nichts weiter. Wie wird aus diesem Komplex von Farbenflecken,

Lauten und tastbaren Eindrücken auf einmal die Mutter d. h. ein Wesen, in dem es Ich spricht, so wie es im Kind Ich spricht, und das Liebe und Ärger fühlt so wie das Kind?

Erste Voraussetzung offenbar ist, daß das Kind bereits die Erkenntnis erlangt hat, daß das sinnlich wahrnehmbare Ding, mit dem es zu tun hat, — seine Mutter —, ein ebenso geartetes Ding ist, dergleichen es selber d. h. dergleichen sein eigener Leib ist. Gewisse Ähnlichkeiten können den Gedanken in ihm erweckt haben. Ist aber das Ding, um das es sich handelt, ein menschlicher Leib wie des Kindes eigener Leib, so ist es natürlich, daß in ihm auch gleiche Dinge vor sich gehen wie in des Kindes eigenem Leib, d. h. daß seine sinnlich wahrnehmbare Existenz begleitet ist von einer psychischen Existenz, von irgendwelchen Trieben, Gefühlen, Affekten. So wird das wahrgenommene Ding zum Leib und damit zum belebten, beseelten Leib.

Ist einmal diese Erkenntnis errungen, so ist es ein Leichtes, sie weiter zu vervollständigen und im einzelnen weiter auszubilden. Dem Gesichtsbild der fremden Hand etwa entspricht das Gesichtsbild der eigenen, und wenn diese fremde Hand die Bewegung des Greifens macht, so muß ihr auch die gleiche Bedeutung zukommen wie der eigenen greifenden Hand d. h. sie wird zum Ausdruck des Tuns oder Wollens. Weiter läßt sich unterscheiden zwischen der sachte sich ausstreckenden und der grob zufahrenden Hand usw. In gleicher Weise wird die Bedeutung der übrigen Körperteile erkannt, der Arme, der Beine, des Oberkörpers, und ihrer verschiedenen Gesten.

Auf diesem Wege dürfte es verständlich werden, wenn zuletzt auch das Antlitz der Mutter für das Kind zu einem Antlitze wird, dergleichen auch das Kind hat, ihr Mund zu einem Mund, ihre Nase zu einer Nase usw. Ist aber für alle diese Teile des Gesichts ein erstes Verständnis gewonnen, so muß auch den mancherlei Gesten

derselben eine gleiche Bedeutung zukommen wie den gleichen Gesten des eigenen Gesichts und, in unserem Fall, kann eine bestimmte Bewegung oder Stellung von Mund, Wangen und Augen — die liebevolle Gebärde der Mutter etwa — auch nur das nämliche bedeuten wie die gleiche eigene Gebärde, d. h. Liebe.

Eine zweite Voraussetzung ist freilich, daß das Kind selber schon früher irgendeinmal Liebe empfand, daß es aus Erfahrung weiß, in welcher Gebärde das Gefühl der Liebe sich ausdrückt, um auch die fremde Gebärde als Ausdruck von Liebe verstehen zu können. —

Es scheint, daß in dieser Weise alle Beseelung, die wir an unseren Mitmenschen üben, ohne Schwierigkeit zu verstehen ist. Das Gesichtsbild der fremden Gebärde reproduziert auf Grund seiner Ähnlichkeit die Vorstellung der entsprechenden eigenen früher erlebten Gebärde, die Erinnerung der eigenen Gebärde aber schließt ohne weiteres in sich das innere Tun oder Fühlen, als dessen Ausdruck sie diente. Diesen inneren Zustand verbinden wir dann mit dem Gesichtsbild der gesehenen fremden Gebärde, wodurch dann diese zu einer so oder so beseelten Gebärde wird. —

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die Vorstellung der eigenen früher erlebten Gebärde nicht in bewußter Weise neben das Wahrnehmungsbild der gegenwärtigen fremden Gebärde tritt, sie verschmilzt mit demselben zu einem einheitlichen Bild, einem Assimilationsprodukt, wie Wundt dies bezeichnet. Aber wenn auch die Erinnerung an das eigene Erlebnis neben dem Wahrnehmungsbild der fremden Gebärde nicht deutlich bewußt wird, so ist es doch wirksam in ihm d. h. ruft das Gefühl wach, das ehedem mit ihm verknüpft war.

So läßt sich alle Beseelung, durch die wir unsere Mitmenschen zu Menschen allererst machen, auf bekannte Gesetze der Assoziation und Reproduktion zurückführen,

sie ist nichts als ein Spezialfall derselben. — Voraussetzung aber ist, wie gesagt, immer, daß das betreffende Gefühl mit der zugehörigen Gebärde vom Kinde bereits selber erlebt wurde, und so ist selbstverständlich nur eine allmähliche Entwicklung denkbar. Langsam und spät erst beginnt sich das Gefühlsleben reicher zu entfalten und nur im gleichen Maß und vielleicht erst nach wiederholtem eigenen Erleben eines Gefühls kann sich das Verständnis für den entsprechenden Gemütszustand des anderen ausbilden. Eine vage Ähnlichkeit zwischen der fremden Gebärde und der früher erlebten eigenen wird anfangs genügen, die fremde Gebärde als Ausdruck des nämlichen Gemütszustandes wie des eigenen früher erlebten zu verstehen, somit sie mehr oder minder falsch zu verstehen. Im Laufe der Entwicklung jedoch, wie die eigenen Erlebnisse sich mannigfaltiger gestalten, wird auch das Verständnis für den Zustand des anderen allmählich adäquater werden, ohne freilich jemals völlig entsprechend zu sein. Auch beim Erwachsenen entspricht immer nur annäherungsweise das eingefühlte Gefühl der wahrgenommenen Gebärde, und will ich einigermaßen genau wissen, was in dem anderen vorgeht, so muß ich nach Möglichkeit mir alle Umstände gegenwärtig halten, welche sein Fühlen und Streben bedingen: ich muß mir vorstellen, was seinen Schmerz verursacht, um den gleichen Schmerz fühlen zu können, muß daran denken, welche früheren Erfahrungen ihn besonders empfänglich für diesen Schmerz machen, um in gleicher Weise für denselben empfänglich zu sein, usw. Freilich hängt in dem Maße, als ich dies tue, der Einfühlungsakt nicht mehr ausschließlich von dem Wahrnehmungsbild der fremden Gebärde ab, sondern zugleich von den mancherlei Vorstellungen, welche hinzukommen, und so wollen wir diese Möglichkeiten hier auch nicht weiter verfolgen. Uns kommt es darauf an zu zeigen, daß die — unbewußte — Erinnerung an eine eigene früher erlebte Gebärde jedenfalls einen möglichen ersten

Anfang zur Einfühlung bildet, wie roh im übrigen dieser Anfang auch sein mag.

Nun können aber gewisse Bedenken sich gegen diese Auffassung regen, die wir keinesfalls übersehen dürfen: ist zwischen dem Wahrnehmungsbild der fremden Gebärde und einer ähnlichen eigenen, auf die es vor allem darnach ankommt, in allen Fällen von Einfühlung eine Assoziation überhaupt möglich?

Wenn ich Verlangen trage nach einem Gegenstand und darnach greife, so ist mein innerer Zustand, das Wollen, begleitet von bestimmten Haut- und Muskelempfindungen in der Hand sowie von dem Gesichtsbild der greifenden Hand: ich selber sehe meine Hand, während ich greife. So kann später das Gesichtsbild der eigenen greifenden Hand die Brücke bilden zwischen dem Wahrnehmungsbild der greifenden Hand eines anderen und dem inneren Zustand des Verlangens, der meiner eigenen Greifbewegung zugrunde lag: die greifende Hand des anderen wird eben damit zu einer verlangenden, begehrlichen Hand. Wie aber soll die Brücke zwischen der fremden Gebärde und meiner Gebärde zustande kommen, wenn das Aussehen meiner eigenen Gebärde mir selber überhaupt unbekannt ist?

Es handelt sich in erster Linie doch um die visuelle Wahrnehmung fremder Gebärden, so daß erforderlich ist, daß auch die eigene Gebärde mir immer auf visuellem Weg, als Gesichtsbild bekannt ist. Wie aber soll ich z. B. von meinem eigenen Gesicht, meinem Rücken usw. ein Gesichtsbild gewinnen? Wenn ich zum Ausdruck des Widerwillens etwa die Nase rümpfe oder meinen Mund verziehe, so habe ich außer dem Gefühl des Widerwillens nur bestimmte Haut- und Muskelempfindungen am Mund oder an der Nase, aber nichts weiter. Ich kann nicht gleichzeitig die Gebärde, deren ich mir in kinästhetischen Empfindungen bewußt bin, auch mit den Augen noch sehen. Und umgekehrt, sehe ich die fremde Gebärde, so sehe ich sie nur,

sehe nur die gerümpfte Nase oder den verzogenen Mund, aber spüre nichts von Veränderungen in der Nasen- und Mundmuskulatur so wie beim eigenen Erleben der entsprechenden Gebärde. Also zwei völlig verschiedene, auf keine Weise vergleichbare Erlebnisse, bestimmte Haut- und Muskelempfindungen auf der einen Seite, auf der anderen ein Komplex von Linien und Farben: was haben Haut- und Muskelempfindungen mit Linien und Farben gemein? Wo also ist hier die Brücke, die zwischen der Gebärde des anderen und der eigenen Gebärde die Verbindung herstellt?

Es könnte scheinen, als ob an diesem Bedenken unsere ganze Erklärung wieder scheitern müßte, und Lipps und Groos wollen daher nur gelegentlich dem Eingreifen von Assoziationen Bedeutung beimessen, ursprünglich aber alle Einfühlung aus anderen Vorgängen herleiten. Sie setzen an Stelle der Assoziation und Reproduktion von Vorstellungen einen angeborenen Mechanismus, der durch instinktive Nachahmung der wahrgenommenen fremden Gebärde ohne weiteres ein Verständnis derselben vermittelt. Vor allem hat Lipps diesen Gedanken mit großer Konsequenz weiter entwickelt; im folgenden haben wir uns daher mit seinen Anschauungen in erster Linie zu befassen.

Nachahmungstheorie.

Seine Lehre ist diese: Kraft eines angeborenen Instinktes fühlen wir uns alle getrieben, eine Bewegung nachzuahmen, die wir einen anderen ausführen sehen, und hindert uns nichts, diesem angeborenen Triebe zu folgen, so geht er ohne weiteres in äußere, sichtbare Nachahmung über. Sehe ich z. B., wie jemand die Gebärde des Zornes macht, so fühle ich mich getrieben, die gleiche Gebärde zu machen, und mache die gleiche Gebärde, falls nicht irgendwelche Gegentriebe als z. B. Erwägungen des Anstands mich abhalten davon. Diese zornige Miene nun,

die ich dann mache, ist zunächst nichts weiter für mich als ein Komplex von irgendwelchen Haut- und Muskelempfindungen, die ich in verschiedenen Teilen meines Gesichts lokalisiere: während ich die Gebärde mache, kann ich ja nicht gleichzeitig auch sehen, wie sie für einen dritten Beobachter aussieht. Aber indem ich sie mache, erneuert sich zugleich der innere Zustand, dessen Ausdruck in meinem früheren Erleben sie war, d. h. ich fühle neuerdings Zorn. Und da dieser Zorn in mir aufsteigt, indem ich die Miene des anderen wahrnehme, so fasse ich ihn nicht auf als eigenen Zorn, sondern mache ihn zum Zorne dieses andern, fühle ihn ein in die Miene des andern. Hinzugefügt sei noch, daß nach Lipps das Zustandekommen der Einfühlung nicht von dem wirklichen Vollzug der äußeren Nachahmungsbewegung abhängt, daß schon die bloße Tendenz des Nachahmens genügt. Schon indem ich die Tendenz zur Ausführung der Bewegung spüre, stellt sich der innere Zustand wieder ein, dessen Ausdruck jene Bewegung ursprünglich war.

Dagegen sei zunächst folgendes bemerkt: Soll ich etwas nachahmen, so ist erforderlich, einmal daß ich weiß, was ich nachahmen soll, und dann, daß ich weiß, wie oder auf welchem Weg ich es nachahmen soll. In unserem Fall handelt es sich um die Nachahmung einer zornigen Miene. Was mir durch die Wahrnehmung gegeben ist, ist nun aber nicht eine zornige Miene, — die zornige Miene entsteht ja erst, indem ich den Akt der Einfühlung vollziehe. Gegeben ist mir vielmehr ein Komplex von Linien und Farben, aber nichts weiter. Was also soll ich nach Lipps in unserem Fall nachahmen? Die Antwort kann offenbar nur lauten: diesen Komplex von Linien und Farben. Welchen Sinn aber will man mit dieser Antwort verbinden, oder falls man die Nachahmung der Farben von vornherein außer acht läßt, wie sollte ich mich veranlaßt sehen, Linien, die ich sehe, nach-

zuahmen? Was z. B. sollte den Säugling veranlassen, die Umrisse eines Fenstervorhanges nachzuahmen, der im Wind sich bewegt, oder die Linien seiner Bettdecke, die aus irgendwelchen Ursachen sich verschiebt? Die Annahme ist offenbar sinnlos und freilich auch nicht von Lipps so gemeint. Lipps denkt nicht daran, daß der Säugling oder das heranwachsende Kind alle — bewegten oder auch nicht bewegten — Linien nachahme, die ihm vor Augen kommen, er denkt hauptsächlich an jene bestimmten Linien und Formen, welche menschliche Körper und vor allem menschliche Gesichter bedeuten. Also was das Kind nach Lipps nachahmt, ist nicht ein beliebiger Komplex von Linien und Farben, sondern jener ganz bestimmte Komplex, den wir nach vollzogener Einfühlung als menschlichen Körper oder menschliches Antlitz bezeichnen. Dann aber müssen wir weiterhin fragen: was hat dieser bestimmte Komplex vor anderen Linien- und Farbenkomplexen voraus, daß das Kind gerade ihn und nicht auch beliebige andere nachahmt? Wohl offenbar nur den Umstand, daß in diesem bestimmten Komplex eben ein „Mensch“ steckt, ein Wesen, dergleichen das Kind selbst ist. Mit anderen Worten: wenn das Kind wirklich die Gebärde einer Person aus seiner Umgebung nachahmt, so weiß es bereits, daß es ein Mensch ist, mit dem es zu tun hat, daß es ein beseeltes Wesen ist wie das Kind selber. Das heißt, es hat die Einfühlung bereits vollzogen, wenn es die Nachahmung beginnt, und ich kann daher jene erstere nicht aus dieser erst ableiten wollen.

Zu einem ähnlichen Resultat kommen wir, wenn wir die zweite Frage stellen: wie soll das Kind nachahmen, wie soll es in unserem Fall die zornige Gebärde nachahmen? Es muß doch in erster Linie wissen, welche Muskeln es hiezu braucht, da es mit der Muskulatur des Armes z. B. das Gesicht des anderen nie eigentlich nachahmen kann. Selbstverständlich kommen nur in Betracht

gewisse Muskeln des Gesichts und zwar ganz bestimmte Muskeln des Gesichts, wenn es gilt, den Ausdruck des Zornes wiederzugeben. Wie nun kommt der Säugling dazu, gerade diese Muskeln in Tätigkeit zu versetzen? Die Antwort kann nur sein: weil er eben die gleichen Muskeln im Gesichte des anderen in bestimmter Weise bewegt sieht, d. h. er weiß bereits um die Bedeutung dessen, was er sieht, hat sonach schon auf anderem Weg die Assoziation zwischen dem Anblick des fremden Gesichts und der kinästhetischen Wahrnehmung des eigenen vollzogen. Wenn aber dem so ist, dann wird auch die Einfühlung unmittelbar an diese Assoziation sich anschließen können und die Nachahmung der gesehenen Gebärde erscheint überflüssig daneben. Zudem macht Lipps hiemit eben die Annahme, um deren willen er die Assoziationstheorie als unmöglich verwirft, nämlich, daß eine visuelle Vorstellung der eigenen kinästhetisch empfundenen Gebärde schon vor dem Eingreifen von Nachahmungsbewegungen durchgängig möglich und denkbar ist.

Dem gegenüber wird Lipps nun freilich betonen, daß er ausdrücklich von einem Nachahmungsinstinkt spricht: es besteht eine „ursprüngliche Einrichtung", ein Mechanismus in uns, kraft dessen der Anblick einer fremden Gebärde solche Impulse in uns auslöst, die zur Herstellung der gleichen Gebärde unsererseits führen, und zwar ohne vorangehende Erfahrung, ohne begleitende, sei es auch unbewußte Vorstellung der auszuführenden Bewegung, rein mechanisch, instinktiv. Auf unser konkretes Beispiel angewendet heißt dies: Das Kind sieht die zornige Gebärde. Für das Kind freilich ist diese Gebärde zunächst weder eine zornige Gebärde noch überhaupt eine Gebärde d. h. Ausdruck eines inneren Zustandes, sondern ausschließlich ein Komplex von Farben und räumlichen Formen, so wie auch die Bettdecke oder

der Fenstervorhang ein Komplex von Farben und Formen ist. Die Wahrnehmung dieses Komplexes aber löst nun, kraft eines angeborenen Mechanismus, in dem Kind irgendwelche Impulse aus, welche reflexartig die Muskeln seines Gesichts in Bewegung setzen; und diese Bewegung führt — zufällig — zu einer solchen Konstellation der Gesichtsmuskulatur, welche für einen dritten Beobachter ein ähnliches Gesichtsbild ergibt, wie jenes war, welches diese Reflexbewegung verursachte.

Darnach setzt also die Nachahmung nicht mehr ein Verständnis der Gebärde voraus, welche nachgeahmt wird, setzt also nicht mehr voraus, was sie doch eigentlich selbst erst erklären will. Die fremde Gebärde dient lediglich als physiologischer Reiz, welcher — ganz unbewußt — die Bewegung auslöst, die dann zu ihrem Verständnis, zur Einfühlung führt. Aber offen bleibt doch die Frage, warum nur ganz bestimmte Gesichtswahrnehmungen, menschliche Gebärden, solchermaßen als Reize dienen können, warum nicht auch alle die anderen Licht- und Farbeneindrücke, die jederzeit an unser Auge gelangen, die Fähigkeit haben, solche reflexartige Bewegungen in uns auszulösen, die zu einer — zufälligen — Nachahmung des wahrgenommenen Gegenstands führen? Denn nur das menschliche Antlitz, nicht auch der Fenstervorhang, hat tatsächlich die Macht, diesen Bewegungsmechanismus in Tätigkeit zu setzen. Was also ist es, das den Vorzug des menschlichen Antlitzes vor dem Fenstervorhang bedingt? Jenes ist ja im Grunde so gut nur ein Komplex von Farbenflecken als dieser.

Vielleicht wird man antworten, daß im Falle des Fenstervorhanges die Nachahmung der gesehenen „Gebärde“ ein Ding der Unmöglichkeit ist und eben deshalb unterbleibt; das menschliche Antlitz dagegen kann das Kind wirklich nachahmen und so tut es dies auch kraft des angeborenen Instinkts. Indes wäre darauf doch wieder

zu sagen, daß auch zur Nachahmung des Fenstervorhanges dem Kind in Armen und Händen allenfalls brauchbare Mittel zur Verfügung stehen, und es mag damit die gesehenen Formen vielleicht ebenso genau nachahmen, als es mit seiner Gesichtsmiene das fremde Gesicht nachahmt. Man bedenke nur den gewaltigen Unterschied, der besteht zwischen dem Gesicht des Erwachsenen und dem Antlitz des Säuglings sowie der beiderseitigen Ausdrucksfähigkeit und man wird kaum von Genauigkeit in der nachahmenden Gebärde des Säuglings reden. Und da die Nachahmungsbewegung reiner Instinkt, ein angeborener Mechanismus sein soll, so müßten wir erwarten, daß derselbe gleich anfangs sich so gut dem Vorhang gegenüber wie gegenüber dem menschlichen Antlitz betätigt. Denn eben dies macht ja das Charakteristische jeder Instinkthandlung aus, daß sie ohne vorangehende Entwicklung sofort in fertiger Gestalt sich im individuellen Leben zeigt, während die Willkürhandlung langsam und allmählich sich entwickelt, auf Grund der Erfahrung vom Einfachen zum Komplizierteren schreitet. Also müßte der Nachahmungsinstinkt beim Kinde gleich anfangs sich so gut dem Vorhang gegenüber betätigen wie gegenüber dem menschlichen Antlitz, womit im Sinne Lipps' natürlich nicht gesagt ist, daß auch eine (etwa ästhetisch zu nennende) Einfühlung damit schon zustande kommen müßte, da hiezu ja noch weiter erforderlich ist, daß ein vorangehendes eigenes Erleben der nachgeahmten „Gebärde“ Sinn und Bedeutung verleiht; dies letztere könnte immerhin ausgeschlossen sein in unserem Beispiel. Aber dann bleibt es trotzdem dabei, daß das Kind die Umrisse des Vorhanges nachahmen müßte, rein instinktiv, nach einem angeborenen Mechanismus. Denn es soll ja die Nachahmung gar nicht abhängen von der Einfühlung, vom Verständnis des nachzuahmenden Gegenstands, sondern umgekehrt hängt nach Lipps die Einfühlung ab von der Nachahmung. Die Einfühlung ist nach ihm bloßer Neben-

effekt, bloß sekundär und kann nicht ohne Nachahmung bestehen, die Nachahmung immer das Pimäre, als Instinkt von Anfang vorhanden und durchaus ohne Einfühlung denkbar.

So müssen wir nach alle dem unsere Frage wiederholen: wie kommt es, daß der „Nachahmungsinstinkt“ gegenüber der menschlichen Gebärde sich betätigt, aber versagt gegenüber dem Vorhang, da dieser doch so gut ein Komplex von Formen und Farben ist wie jene? Es scheint, mit dem Instinkt allein ist nicht geholfen, es wäre dazu immer noch erforderlich ein Vermögen, zwischen den verschiedenen Gegenständen zu unterscheiden, menschliche Gebärden auszusondern aus der Masse der übrigen Wahrnehmungen, d. h. erforderlich wäre schließlich immer noch die Einfühlung selber. Somit läßt sich diese nicht ableiten aus einem ursprünglichen Nachahmungsinstinkt.

Aber schließlich, wie ist es überhaupt mit der Ursprünglichkeit dieses Nachahmungsinstinktes bestellt, was beweist uns dieselbe? Bekannt ist, daß allgemein das Beispiel zur Nachahmung auffordert, daß Gähnen ansteckt, der Suggestible oder Hypnotisierte die vorgemachte Bewegung ohne weiteres nachmacht usw. Diese und ähnliche Fälle hat Lipps im Auge, wenn er von einem Nachahmungsinstinkt spricht. Indes ist doch erst die Frage, ob es dabei wirklich um einen von Anfang an fertigen Mechanismus sich handelt, um eine angeborene Anlage, oder ob nicht vielmehr Erfahrungen des individuellen Lebens für ihn eine unerläßliche Voraussetzung bilden; denn nur im ersteren Fall haben wir ein Recht, ihn im eigentlichen Sinn als Instinkt zu bezeichnen.

Eine bekannte Erscheinung ist, daß kleine Kinder beim Sprechenlernen, ehe sie spontan die Wörter gebrauchen, in sinnloser Weise nachsprechen, was Erwachsene ihnen vorsagen. Es könnte scheinen, daß hier ein Beispiel des von Lipps geforderten Nachahmungsinstinktes vor-

liegt. Das Kind hört einen Laut und dieser Gehörseindruck löst reflexartig Bewegungen seiner Sprechorgane aus, die nochmals den gleichen Laut produzieren. Die Frage ist nun, ob schon vorher für das Kind eine Assoziation zwischen dem Lautbild und den korrespondierenden Bewegungen seiner Sprechorgane bestand oder nicht. Nur im letzteren Fall liegt eigentlicher, angeborener Instinkt vor. Darüber entscheiden nun sehr einfach die Tatsachen. Und Tatsache ist, daß dem Stadium der sogenannten Echolalie beim Sprechenlernen des Kindes ein vorbereitendes Stadium vorangeht, da es sich abmüht, alle möglichen, erst unartikulierten, dann artikulierten Laute hervorzubringen, somit eine Unzahl von Assoziationen zwischen Lauten und Bewegungen seiner Sprechorgane stiftet. Somit handelt es sich lediglich um einen Vorgang der Reproduktion auf Grund einer bestehenden Assoziation: das Kind hört einen Laut; mit dem Lautbild ist auf Grund einer früher gestifteten Assoziation die — immer wohl unbewußte — Vorstellung einer bestimmten Bewegung verknüpft, und so kehrt jetzt diese bestimmte Bewegung wieder. Sollte man übrigens das Vorhandensein einer solchen — unbewußten — Bewegungsvorstellung bezweifeln, so bleibt doch immer die physiologische Tatsache bestehen, daß der funktionelle Zusammenhang zwischen dem Gehörseindruck und der nachahmenden Sprechbewegung sich erst einstellt, wenn in einem vorhergehenden Zeitpunkt durch spontanen Gebrauch der Sprechwerkzeuge eine Leitung zwischen den beiden entsprechenden Rindenzentren gebahnt wurde. Auf keinen Fall also handelt es sich um eigentlichen Instinkt, sondern die Nachahmung kommt zustande auf Grund einer bestehenden Assoziation zwischen dem Lautbild und der Bewegungsvorstellung oder zwischen dem Lautbild und der Bewegung, und die Nachahmung in unserem Beispiel ist sonach nichts als ein Fall von Reproduktion auf Grund dieser Assoziation.

Was wir an diesem einen Beispiel gezeigt haben, gilt in gleicher Weise auch von den anderen der oben angezogenen Fälle. Immer kommt die Nachahmung nur zustande auf Grund einer bestehenden Assoziation zwischen irgendeiner Wahrnehmung und einer Bewegung, welche die gleiche Wahrnehmung als mögliche Folgeerscheinung für einen dritten Beobachter mit sich bringt. Der Hypnotisierte weiß aus unzähligen früher gemachten Erfahrungen, welche Bewegungen der eigenen Glieder die gesehene Geste hervorbringen; wer durch Gähnen angesteckt wird, hat unzählige Male selber schon früher gegähnt und war sich — auf Grund anderweitiger Erfahrungen — bewußt, welches Gesichtsbild seiner Gebärde des Gähnens entsprach usw.

Wie nun steht es speziell mit dem Fall von Nachahmungsinstinkt, der uns im Akt der Einfühlung angeht? Nach Lipps besteht ursprünglich, vor aller Erfahrung, in uns eine Tendenz, Gebärden nachzuahmen, die wir an anderen wahrnehmen; und es kommt wirklich zur Nachahmung derselben, wenn der Ausführung dieser Tendenz keine anderen Tendenzen hindernd im Weg stehen, wie in allen Fällen einer Einengung des Bewußtseins, in der Kindheit, im Zustand der Hypnose. — Nach dem oben Gesagten kommt der Fall der Hypnose für uns nicht weiter in Betracht: der Hypnotisierte wiederholt nur, was er im wachen Zustand unzählige Male tat. Wenn aber wirklich ein Nachahmungsmechanismus uns angeboren sein soll, so müssen wir in erster Linie erwarten ihn an kleinen Kindern beobachten zu können, da hier bei der geringen Anzahl konkurrierender Triebe nur wenige oder keine Hemmungen seiner Betätigung im Wege stehen. Wir müssen insbesondere erwarten, daß kleine Kinder in der Zeit, da sie Verständnis gewinnen für die Personen, welche sie umgeben, mit unermüdlichem Eifer alle Gebärden nachahmen, die sie an diesen beobachten, so wie sie sich rastlos während der

ersten Lebensjahre in ihrer räumlichen Umgebung durch Tasten mit den Fingern orientieren. Denn warum sollte es einfacher oder von geringerer Bedeutung für sie sein, ihre beseelte Umgebung kennen zu lernen als den Raum und die räumlichen Dinge, die um sie herum sind? Und wenn nach Lipps auch die bloße Tendenz der Nachahmung für das Zustandekommen der Einfühlung schon hinreichend ist, — die naturgemäß der Kontrolle des dritten Beobachters entgeht —, so müßten wir doch eben erwarten, daß bei kleinen Kindern diese Tendenz, da sie durch nichts gehemmt wird, in der Regel trotzdem zur Ausführung gelangte. Denn sollte auch das nicht der Fall sein, woraus wollten wir überhaupt noch schließen auf das Vorhandensein eines angeborenen Nachahmungsinstinkts?

Wenn also das kleine Kind eine zornige Gebärde wahrnimmt, — die für das kleine Kind weder eine zornige Gebärde ist noch überhaupt eine Gebärde —, so müßten wir folgenden Vorgang erwarten: das Kind sieht die Gebärde; daran schließt sich die Tendenz zur Ausführung einer Bewegung, die ohne eigentliche, sei es auch unbewußte Zielvorstellung ist; steht keine Hemmung im Weg, wie in der Regel beim kleinen Kinde der Fall ist, so gelangt die Bewegung auch zur Ausführung und auf einmal fühlt nun das Kind Zorn, nachdem es eben nur irgendwelche Farbenflecke wahrnahm. Diesen Zorn fühlt es ein in die gesehene Gebärde und die Folge davon wieder kann sein, — z. B. daß es Furcht hat.

Wir müßten, wie gesagt, erwarten, den Vorgang beim Kinde in dieser Weise beobachten zu können. Denn da Hemmungen relativ selten bei ihm sind, so müßte, was zunächst nur Trieb oder Tendenz ist, in der Regel auch sichtbare Tat sein. Die Furcht etwa in unserem Beispiel kann die Nachahmungstendenz nicht hemmen, da ja Voraussetzung für sie ist, daß die fremde Miene als zornige Miene erkannt ist, und dies letztere wieder abhängt von

der Nachahmung derselben. Also könnte das Kind die Gebärde des Fürchtens immer erst machen, wenn es vorher die Gebärde des Zornes gemacht hat.

Man wird nach dem Gesagten faktisch wohl nicht mehr erwarten, daß der Vorgang tatsächlich der geschilderte sei. Er wäre zu seltsam, zu abweichend von dem, was wir sonst im Leben zu beobachten gewohnt sind. Sondern wie beim Sprechenlernen der Kinder das Stadium der Echolalie immer erst einsetzt, wenn vorher spontan die Zusammenhänge zwischen Laut und Sprechbewegung geübt wurden, so setzt auch die Nachahmung visuell wahrgenommener Gebärden immer ein Verständnis für die Bedeutung derselben voraus d. h. das Bestehen von Assoziationen zwischen dem Gesichtsbild und der entsprechenden kinästhetischen Empfindung.

Zum Schluß sind noch einige weitere Bedenken zu erwähnen, welche die Nachahmungstheorie vollends zu Fall bringen.

Ich sehe die zornige Gebärde. Der Anblick derselben bewirkt, daß ich gleichfalls eine Gebärde mache, welche für einen dritten Beobachter aussieht wie eine zornige Gebärde. Und indem ich diese Gebärde mache, fühle ich Zorn, so wie in einem früheren Erleben das Gefühl des Zornes für mich verbunden war mit dieser bestimmten Gebärde d. h. dieser kinästhetischen Empfindung. Dieses Zornes nun werde ich mir aber nicht als meines Zornes bewußt, sondern schreibe ihn zu der wahrgenommenen Gebärde des andern als den inneren Zustand, der in ihr zum Ausdruck gelangt.

Also: ich mache die Gebärde des Zornes und fühle, was naturgemäß damit verbunden ist, fühle Zorn. Und da das Gefühl des Zornes von der Ausführung der zornigen Gebärde abhängt, so ist auch kein Zweifel, daß ich es bin, der den Zorn fühlt, und sonst niemand. Freilich, ist die Einfühlung bereits vollzogen und weiß ich bereits, daß

der andere in Zorn ist, so ist es immerhin auch möglich, daß ich mit solcher Lebhaftigkeit mich in den Ausdruck seines Fühlens versenke, daß ich ihn, unwillkürlich und unbewußt, nachahme und trotzdem das Gefühl, das mit ihm sich verknüpft, nicht mir selber zuschreibe, sondern dem andern, in dessen Gefühlsausdruck ich mich so lebhaft versenke. In diesem Fall wiederhole ich selber die Gebärde und erkenne trotzdem das Gefühl nicht als mein Gefühl, sondern als das Gefühl des anderen. Aber Grund hiefür ist, daß ich eben weiß, auf Grund sicherer Erfahrung, daß der andere der Zornige ist, und daß dieses Gefühl des anderen mein Interesse beansprucht: ich habe nur Interesse daran das Gefühl des anderen zu konstatieren, während mir gleichgültig ist, was zu gleicher Zeit an meinem Körper vor sich geht, ich beachte es nicht. — So kann es sein, wenn die Einfühlung, das Verständnis für die Beseeltheit des anderen, bereits da ist, aber es kann nicht so sein, wenn diese Fähigkeit noch nicht besteht und erst sich entwickeln soll auf Grund eines Nachahmungsinstinktes. Dann bleibt es dabei: ich mache die Gebärde des Zornes und der Zorn, den ich zugleich damit fühle, kann dann wieder nur mein eigener Zorn sein. Welchen Sinn sollte es auch haben, diesen Zorn nicht mir selber zuschreiben zu wollen, sondern dem Komplex von Linien und Farben, der in so seltsamer Weise meine zornige Gebärde hervorrief? In meiner ganzen vorhergehenden Erfahrung war Zorn ja immer nur verbunden mit gewissen kinästhetischen Empfindungen und fühlte Zorn immer nur der, welcher diese Empfindungen hatte, nämlich ich. Wie sollte Zorn auf einmal auch einem farbigen Dinge zukommen? — Die Tatsache, daß ich die zornige Gebärde mache, ich diese kinästhetischen Empfindungen habe, läßt sich nicht aus der Welt schaffen und von ihr führt keine Brücke zu der Vorstellung, daß das Gefühl des Zornes nicht mir, sondern dem anderen zugehört. Wollen wir somit die Einfühlung, das Verständnis

für die Beseeltheit des anderen erklären, so dürfen wir nicht diese Tatsache als Ausgangspunkt wählen d. h. müssen verzichten auf die Annahme eines angeborenen Nachahmungsinstinkts.

Freilich hat Lipps weniger die wirklich vollzogene „äußere“ Nachahmung im Auge als vielmehr das innere Tun, das dieser zugrunde liegt, eine Art innere Nachahmung. Sofern die kinästhetische Empfindung damit wegfällt, aus der doch so untrüglich Ich spricht mit Ausschließung des anderen, könnte es leichter möglich scheinen, daß das Gefühl sich mir nicht ausdrücklich als mein Gefühl aufdrängt, daß die Einfühlung in den anderen wirklich zustand kommt. Aber unerklärlich bleibt doch, wie es kommt, daß ich dieses Gefühl lieber den Farbenflecken zuschreibe, die ich wahrnehme, anstatt es mir selber zu lassen, da nach aller vorangehenden Erfahrung doch immer nur ich mir als Eigentümer von Gefühlen bewußt war. Oder sollte den Ausschlag geben der Umstand, daß tatsächlich eben doch jene Farbenflecke es sind, denen ich das Gefühl verdanke? Aber dann müßte ich überhaupt jedes Gefühl, das durch eine Wahrnehmung in mir hervorgerufen wird, in den wahrgenommenen Gegenstand wieder einfühlen, also z. B. meine Furcht vor der gegen mich gezückten Waffe in diese Waffe usw., was doch keineswegs die Meinung von Lipps ist.

Aber schließlich, woher weiß Lipps überhaupt von dem ursprünglichen Vorhandensein einer solchen inneren Nachahmung, da kleine Kinder von ihren inneren Erlebnissen doch nicht Rechenschaft geben und höchstens durch ihr äußeres Verhalten darauf schließen lassen? Er könnte nur wissen davon, wenn eine äußere Nachahmung als ursprüngliche Einrichtung bestünde und ein gelegentliches Versagen derselben doch wenigstens das Vorhandensein einer inneren Tendenz zu ihr annehmen ließe. Aber jenes ist nicht der Fall, wie wir gesehen haben, und so besteht

auch kein Grund anzunehmen, daß diese „innere Nachahmung“ existiert.

Zweck der Nachahmungshypothese ist, uns den Akt der Beseelung verständlich zu machen, den wir gegenüber Mitmenschen sowohl wie gegenüber anderen belebten Wesen üben. Darnach verstehen wir den inneren Zustand eines anderen, indem wir, instinktiv, mit unserem Körper seinen äußeren Zustand nachahmen und eben damit uns in einen entsprechenden inneren Zustand versetzen. Nun besteht die Möglichkeit des Nachahmens natürlich nur, soweit die Teile unseres Körpers beweglich sind: ich kann durch Bewegung meiner Hand die Geste nachahmen, die ich von der Hand eines anderen ausgeführt sehe; aber ich kann nicht auch die Hand des anderen in ihrer bleibenden charakteristischen Bildung nachahmen: ich kann nicht, wenn meine Hand knochig und plump ist, sie schmal und fein machen, falls die des anderen so beschaffen ist. Und doch spricht aus der feinen, schmalen Bildung der Hand nicht minder deutlich ein inneres Wesen derselben denn aus der einzelnen Geste, welche sie ausführt. Oder, ich bin zwar imstande mit meinem Gesicht durch Veränderung seiner beweglichen Teile die wahrgenommene Gebärde eines anderen mehr oder weniger genau zu kopieren; aber es ist mir unmöglich auch die dauernde charakteristische Beschaffenheit seines Gesichts nachzuahmen, den Bau der Stirne, die Bildung von Nase, Wangen usw. Und doch spricht aus der Bildung all dieser Teile nicht minder deutlich ein eigenartiges inneres Wesen denn aus der einzelnen Miene, welche das Gesicht ausführt. — Wie also kommt hier die Einfühlung zustande, wenn das Einfühlen immer auf Nachahmen beruht?

Lipps selber nennt gelegentlich als Beispiel die Darstellung der weiblichen Brust in der bildenden Kunst. Er meint, die Formen des Busens beim Weibe seien eventuell Ausdruck eines „eigenartig kraftvollen, gesunden, schwellenden, blühenden Lebens“, das wir in diese Formen einfühlen.

Ohne die ästhetische Frage diskutieren zu wollen, — bekanntlich beruht nach Lipps jede Art ästhetischen Genusses auf einem Vorgang der Einfühlung —, wollen wir uns nur die Frage vorlegen, wie es zu dieser Einfühlung hier kommt. Von einem Nachahmen kann doch jedenfalls die Rede nicht sein, da schlechtweg jede Möglichkeit hiezu fehlt, — und im Grund wäre das Urteil über die Nachahmungstheorie damit schon gesprochen. Indes bedient sich Lipps folgenden Auswegs: wenn schon die wahrgenommenen Formen in diesem Fall ein eigentliches Nachahmen nicht veranlassen können, so erregen sie doch im Betrachter „psychische Impulse überhaupt", „Anstöße für eine Weise des psychischen Lebensablaufes", in unserem Fall solche Anstöße, die als Resultat ein eigenartiges körperliches „Wohlgefühl" mit sich bringen. Was aber sind nun diese „psychischen Impulse überhaupt"? Sollen sie überhaupt etwas sein, wirkliche Impulse sein, so müssen sie auch bestimmte und bestimmbare Impulse sein, — so wie jeder Baum auch ein bestimmter und bestimmbarer Baum ist, Eiche oder Buche usw., ein „Baum überhaupt" dagegen schlechterdings nicht existiert. Sollen demnach die „psychischen Impulse überhaupt" etwas sein, so müssen sie auf ein bestimmtes Ziel sich richten und es obliegt Lipps dieses Ziel noch näher zu bezeichnen und die fragwürdige Einfühlung in diesem Fall schließlich plausibel zu machen.

Die Schwierigkeiten, mit denen die Nachahmungshypothese schon bei der Einfühlung in Menschen zu kämpfen hat, werden noch größer, wenn es sich um die Beseelung von Tieren und anderen als lebend gedachten Wesen handelt. Denn bei der größeren Verschiedenheit der tierischen Körper von unserem Körper sind natürlich die Grenzen noch enger gezogen, innerhalb deren von einem eigentlichen Nachahmen die Rede sein kann. So können wir es z. B. dem Hunde nicht nachmachen, wenn er mit dem Schweif wedelt oder

die Ohren stutzt, und doch fühlen wir deutlich, was in diesen Gebärden alles liegt, d. h. „fühlen uns ein“ in diese Gebärden, usw.

Assoziationstheorie.

Wir werden sonach die Nachahmungshypothese endgültig zurückweisen und uns zur Erklärung der Einfühlungstatsachen ausschließlich an das Prinzip der Assoziation und Reproduktion von Vorstellungen halten, so wie wir eingangs bereits taten. Wir sagen demnach: Ich sehe eine fremde Miene; mit dem Gesichtsbild dieser Miene ist unlöslich die Erinnerung an gewisse kinästhetische Empfindungen verknüpft, die ich jedesmal hatte, wenn ich selber eine ähnlich aussehende Miene machte. Und mit diesen kinästhetischen Empfindungen wiederum hängt ohne weiteres zusammen ein innerer Zustand, als dessen Ausdruck in meinem früheren Erleben die Miene erschien. So verbindet sich mit dem Wahrnehmungsbild der fremden Miene für mich ein innerer Zustand, den ich einfühle in diese Miene.[1]

Was also die Brücke bildet zwischen dem Gesichtsbild der fremden Miene — diesem Komplex von Linien und Farben — und dem einzufühlenden inneren Leben, das sind die kinästhetischen und anderen Vitalempfindungen, in denen ich unmittelbar meine eigene Gebärde erlebe. Auf der einen Seite hängen diese Empfindungen aufs innigste zusammen mit meinem inneren Zustand, — vielleicht sogar,

[1] Gegenstand der Einfühlung ist überhaupt ein innerer Zustand, mag man an diesem nun besonders den affektiven oder den volitiven Charakter betonen. In Wirklichkeit ist ein Gefühl ja immer unzertrennlich mit einem Wollen oder Tun usw. verbunden. Wenn wir uns daher im folgenden zur Bezeichnung des einzufühlenden inneren Lebens gelegentlich mit Vorliebe des Ausdrucks „Gefühl“ bedienen, so sollen damit keineswegs die übrigen mit dem Fühlen immer unzertrennlich verbundenen Seiten des inneren Erlebens ausgeschlossen sein.

daß dieser mit jenen identisch ist, wie James annimmt, eine Frage, zu der wir nicht entschieden Stellung nehmen wollen —, und andererseits sind sie assoziiert mit der Vorstellung von dem sichtbaren Aussehen meiner Gebärde, welche stets das kinästhetische Erleben derselben begleitet: ich kann keinen Zug meines Gesichtes bewußter Weise verändern, ohne nicht gleichzeitig eine Vorstellung von dem (sichtbaren) Aussehen dieser Veränderung zu haben. Letzten Endes müssen wir daher zurückgehen auf diese (visuelle) Vorstellung von dem Aussehen meiner eigenen Gebärde, welche wieder die Brücke bildet zwischen der kinästhetischen Empfindung und dem Wahrnehmungsbild der fremden Gebärde. Wenn ich mir in kinästhetischen Empfindungen der Gebärde, die ich mache, bewußt bin, so stelle ich gleichzeitig ihr visuelles Aussehen vor und andererseits ist diese Vorstellung ähnlich dem Bild der fremden Gebärde, welche ich wahrnehme, wird also kraft der bestehenden Ähnlichkeitsassoziation von dieser reproduziert.

Selbstverständlich ist, daß mir die visuelle Vorstellung meiner eigenen Gebärde und die Vorstellung der kinästhetischen Empfindungen keineswegs immer bewußt gegenwärtig sind und trotzdem, unter der Schwelle des Bewußtseins, ihren Dienst tun d. h. das einzufühlende Gefühl ins Dasein rufen können. Fast ausnahmelos wird dies der Fall sein hinsichtlich der Vorstellung von dem Aussehen meiner eigenen Gebärde. Wenn ich sehe, daß ein anderer, mit dem ich zu tun habe, voller Zorn ist, so sehe ich lediglich sein Antlitz — diesen Komplex von Linien und Farben — und weiß, daß das, was in diesem Antlitz zum Ausdruck gelangt, Zorn ist; es findet sich nicht der geringste Gedanke daneben an das Aussehen einer eigenen zornigen Miene. Sehr leicht dagegen ist es möglich, daß neben dem sichtbaren Bild der fremden Gebärde zugleich Vorstellungen von kinästhetischen und anderen

Vitalempfindungen auftauchen: ich kann die krampfhaft zusammengepreßten Kiefern eines anderen nicht sehen, ohne zugleich eine mehr oder minder bewußte Vorstellung von der Empfindung des Druckes zu haben. den der andere in der Zahnreihe spürt, von der Spannung der Muskulatur usw. Aber es ist möglich, daß auch diese Vorstellungen so sehr zurücktreten, daß in unserem Bewußtsein neben dem Wahrnehmungsbild des fremden Gesichts und der Vorstellung seiner Beseeltheit sich weiter nichts findet.

Aber was nicht bewußt im Akte der Einfühlung zugegen ist, das kann oder muß doch als notwendiges Bindeglied, wenn auch nur unbewußt, wirklich da sein. Kann oder muß: d. h. wenn zum erstenmal sich das Verständnis für die Beseeltheit anderer Menschen regt, dann muß wohl die ganze Reihe der miteinander assoziierten Glieder vollständig da sein, jedes einzelne Glied ist wichtig: das optische Bild der fremden Miene (o) kann nicht die Vorstellung entsprechender kinästhetischer Empfindungen (k) wecken, wenn es funktionell nicht auftritt als meine eigene Miene (o'), die Bedeutung meiner eigenen Miene hat d. h. das optische Bild derselben reproduziert. Das einzufühlende Gefühl (g) wiederum ist aufs engste mit der Vorstellung jener kinästhetischen Empfindungen verbunden und kann nicht ohne diese sich einstellen. — Im Laufe der Zeit jedoch, wenn die Einfühlung in Menschen und menschliche Gebärden zur geläufigen Übung wird, kann möglicherweise der Vorgang ein kürzerer werden nach der Regel, daß in einer Reihe von Gliedern bei genügender Wiederholung derselben ein einzelnes Glied gelegentlich ausfällt, indem die an das ausfallende Glied grenzenden Glieder eine Assoziation unter sich unmittelbar eingehen. So wäre es an sich also denkbar, daß bei genügender Beschäftigung mit menschlichen Gebärden in der Reihe $oo'kg$ entweder o' oder k ausfällt, d. h. daß die Einfühlung entweder allein durch die Vorstellung von dem Aussehen der

eigenen entsprechenden Gebärde oder allein durch die Vorstellung der kinästhetischen Empfindungen vermittelt wird.

Von diesen beiden Möglichkeiten können wir die erstere sofort wieder ausschließen. Denn es ist völlig undenkbar, daß ein Gefühl auftritt ohne begleitende, sei es auch noch so schwache Körperempfindungen, in denen es zum Ausdruck gelangt; der Zusammenhang beiderseits ist so eng, daß man, wie gesagt, nicht ohne Wahrscheinlichkeit die Vermutung hat aufstellen können, daß nach Abzug jener Körperempfindungen als „eigentliches" Gefühl überhaupt nichts mehr bleibt d. h. daß Gefühle und gewisse Körperempfindungen identisch miteinander sind.

Was dann die zweite Möglichkeit anlangt, die Vermittlung der Einfühlung ausschließlich durch die Vorstellung der kinästhetischen Empfindungen (k) mit Ausschluß der visuellen Vorstellung der eigenen Gebärde (o'), so spricht zunächst für dieselbe der Umstand, daß im Bewußtsein sich während des Aktes der Einfühlung o' in der Regel nicht findet. Andererseits aber ist doch wieder zu bedenken, daß o k reproduziert, nur sofern es mit k assoziiert ist d. h. nur in der Funktion des o'. Nur o' war vor dem Akt der Beseelung mit k zu gleicher Zeit in der Psyche vorhanden, nur zwischen o' und k besteht ursprünglich ein Band der Assoziation und zwischen o und k nur soweit, als in o eben doch zugleich auch o' mitenthalten ist. In dem Maaß also, als o und o' qualitativ auseinander liegen, wird es notwendig sein, daß o erst Elemente von o' reproduziert, um damit die Reproduktionskraft des o' zu erwerben.

Es ist nun aber zu bedenken, daß kein Faktor, der im Zusammenhang des psychischen Lebens einmal auftaucht, jemals völlig spurlos wieder vergeht, und, wie das Wahrnehmungsbild eines Gegenstandes nie allein aus den unmittelbar gegenwärtigen Sinneseindrücken sich aufbaut,

sondern zugleich auf der Erinnerung zahlloser ähnlicher Eindrücke beruht, so ist auch das Gesichtsbild einer menschlichen Gebärde, die ich wahrnehme, für mich nie bloß, was ich im Augenblick davon wirklich sehe, sondern zu gleicher Zeit ein Produkt von zahllosen Vorstellungen ähnlicher Gebärden, die ich früher wahrnahm, und darunter wohl auch eigener Gebärden von mir. — Wir wollen mit ein paar Worten darauf eingehen.

Man muß sich hüten, die einzelnen Wahrnehmungen, Empfindungen, überhaupt psychischen Erscheinungen als etwas Substanzielles, als Dinge zu fassen, die über ihre jeweilige Existenz im Bewußtsein hinaus fortdauern und so möglicherweise unverändert ins Bewußtsein wiederkehren können, sondern es handelt sich im psychischen Leben immer nur um Vorgänge d. h. Funktionen, als deren Träger wir irgendein unbekanntes Etwas uns denken, das der Psychologe etwa als Psyche, der Physiologe als Hirnmasse, weiterhin als Materie überhaupt bezeichnet. Von diesen Funktionen nun gilt, daß sie einerseits eine Disposition des Trägers begründen die gleiche Funktion auch in der Folge zu wiederholen, andererseits aber eine solche Veränderung dieses Trägers bewirken, daß er faktisch doch nie genau die gleiche, qualitativ völlig identische Funktion zu einem zweiten Male wiederholt. So hat, um einen Vergleich zu gebrauchen, ein pendelförmig schwingender Stab einerseits die Tendenz in der begonnenen Weise weiter zu schwingen, während doch andererseits jede einzelne Schwingung eine solche Veränderung des Stabes bewirkt, daß er in jedem folgenden Fall faktisch nie genau so wie im vorhergehenden schwingt, indem durch die Schwingung die Kohäsion seiner Teile, durch Reibung die Art seiner Befestigung Änderungen erfährt usw.

Sodann ist zu beachten, daß die einzelne Wahrnehmung immer das Produkt zweier verschiedener Faktoren ist, eines physiologischen Reizes d. h. des äußeren Gegenstandes,

den ich wahrnehme, und der genannten inneren Dispositionen, die durch alle vorangehenden, speziell alle ähnlichen früheren Wahrnehmungen bedingt sind. Wenn daher auf einen Reiz a nochmals der gleiche Reiz folgt, so wird er im zweiten Falle doch nie genau so wie im ersten Fall perzipiert: wenn dem ersten a die Wahrnehmung a entsprach, so entspricht dem zweiten a nicht ebenfalls a, sondern etwa a'. Oder folgt auf das a ein diesem ähnliches a^1, so ist die Wahrnehmung dieses a^1 nicht, was sie wäre ohne vorangehendes a, z. B. a^1, sondern die Resultante des vorangehenden a und dieses a^1, also z. B. $a^{1'}$.

Waren mir also ein Gegenstand a und ein Gegenstand β zusammen gegeben und handelt es sich um die Reproduzierbarkeit der Vorstellung des β durch die Wahrnehmung von a, so steht fest, daß in der Folge nie ein qualitativ völlig identisches a mir die Vorstellung des β wieder erweckt, — da es qualitativ völlig identische Gegenstände nicht giebt —, daß beim Vorgang der Reproduktion immer nur ein ähnliches a^1 in Betracht kommt, — daß aber auch dieses a^1 für mich nicht ist, was es wäre ohne vorangehende Wahrnehmung des a, nämlich a^1, sondern immer nur eine Resultante des vorangegangenen a und dieses a^1, also $a^{1'}$. Wir können demnach auch sagen, das a^1 reproduziert zunächst immer a, ehe es die Vorstellung von β erweckt, nur freilich nicht in dem Sinn, als ob die beiden Vorstellungen nebeneinander bestünden, sondern zu dem einheitlichen Wahrnehmungsbild, das ich habe, ($a^{1'}$), tragen sowohl Elemente von a^1 wie von a in gleicher Weise bei.

Um wieder zurückzukommen auf unsere Frage, so müssen wir demnach sagen: Wenn ich die Miene eines anderen als so oder-so beseelt wahrnehme, so findet sich in meinem Bewußtsein neben dem Wahrnehmungsbild dieser Gebärde zwar nicht auch noch die Erinnerung an meine eigene in ähnlichem Zustand erlebte Gebärde; ich

sehe ausschließlich die Miene des andern. Faktisch aber ist dieses Bild der Miene des anderen doch immer das Produkt unzähliger unbewußter Erinnerungen, unter denen möglicherweise auch die Erinnerung an meine eigene Gebärde sich befindet. Und ursprünglich, als das Verständnis für die Beseeltheit anderer Menschen sich in mir zum ersten Male regte, muß diese Vorstellung meiner eigenen Gebärde in dem Wahrnehmungsakt, mit dem ich die fremde Gebärde apperzipierte, auch faktisch wirksam gewesen sein, da ursprünglich nur die Vorstellung meiner Gebärde mit kinästhetischen und anderen Vitalempfindungen assoziiert ist, somit nur sie den mit der Körperempfindung verbundenen inneren Zustand zu erwecken vermag.

Ursprünglich also hängt o immer mit o' zusammen, welches seinerseits im Akte der Einfühlung k und g reproduziert. War aber dann auf diese Weise, durch Vermittelung des o', o genügend oft mit k zusammen gegeben, so konnte die Funktion des o' allmählich auf o selber übergehen, o' somit überflüssig werden und eventuell ganz aus der Reihe ausscheiden. — So ist theoretisch der Vorgang denkbar und zudem vielleicht nahegelegt durch das gänzliche Fehlen des o' im Bewußtsein, wenn wir den Akt der Einfühlung vollziehen.

Schließlich kommt alles darauf an, daß die Assoziation zwischen dem kinästhetischen Erleben der Gebärde und der Vorstellung von ihrem optischen Anblick, die jenes Erleben begleitet, fest und sicher begründet ist. Wie das kinästhetische Erleben unmittelbar irgendeinen inneren Zustand, ein Fühlen, Streben usw. in sich schließt, so gibt die Vorstellung von dem optischen Anblick der kinästhetisch erlebten Gebärde die Möglichkeit einer Anknüpfung an das Wahrnehmungsbild der fremden, bloß optisch wahrgenommenen Gebärde, so daß also die fremde Gebärde den Sinn der eigenen affektiv erlebten Gebärde erhält. — Die Frage aber nun, wie diese Assoziation

in jedem Fall wirklich zustand kommt, hat, wie gesagt, zu den stärksten Bedenken Anlaß gegeben, so daß man glaubte von dem Prinzip der Assoziation und Reproduktion von Vorstellungen als alleiniger Erklärung der empirischen Einfühlung überhaupt absehen zu müssen: ich kann doch nie, wenn ich von dem — zufälligen — Gebrauch des Spiegels absehe, mein eigenes Gesicht sehen, nie also neben den Muskel- und Hautempfindungen, in denen ich mir der Veränderungen meines Gesichtes bewußt bin, auch ein optisches Wahrnehmungsbild dieser Veränderungen haben; wie also kann eine Assoziation zwischen jenen Muskel- und Hautempfindungen und dieser postulierten Vorstellung bestehen?

Beim Erwachsenen freilich läßt sich die Antwort leicht geben. Wir sagten schon, daß das Bild, das wir von unserem eigenen Körper haben, immer gleichmäßig aus visuellen und kinästhetischen Vorstellungen sich aufbaut, daß beide Arten immer aufs innigste miteinander vereint sind. Wir können keinen Muskel unseres Gesichtes bewegen, ohne nicht gleichzeitig eine visuelle Vorstellung davon zu haben: tausend Erfahrungen haben uns darüber belehrt, wie unsere Gebärde, etwa die zornige Gebärde tatsächlich aussieht. Insbesondere läßt ja der Anblick fremder zorniger Gebärden keinen Zweifel darüber, welchen Anblick auch die eigene Gebärde im Zustand des Zornes bietet. So ist die visuelle Vorstellung aufs innigste mit der kinästhetischen Empfindung verbunden, wir erleben die eigene Gebärde immer zugleich auf visuellem und auf kinästhetischem Weg.

Selbstverständlich aber setzt dies alles voraus, daß ich um den Sinn der Gebärde des anderen bereits weiß, somit den Zorn in ihn bereits eingefühlt habe. Wie aber ist es beim Kinde, das ein solches Verständnis für die Miene des anderen nicht hat, das sich dasselbe erst erwerben soll auf Grund einer vorher gestifteten Assoziation zwischen visueller und kinästhetischer Vorstellung? Wie weiß das

Kind, daß das Ding, welches es farbig vor sich sieht, gleicher Art ist wie sein eigenes Gesicht, dessen es sich unmittelbar nur durch Muskel- und Hautempfindungen bewußt wird, daß sein eigenes Gesicht nicht ein bloßer Komplex von Muskel- und Hautempfindungen, sondern immer zugleich auch ein farbiges Ding ist?

Nach den Gesetzen der Assoziation und Reproduktion kann eine Vorstellung oder Wahrnehmung eine andere Vorstellung nur wecken, wenn eine dieser letzteren Vorstellung entsprechende Wahrnehmung mit jener Vorstellung oder Wahrnehmung früher einmal zusammen gegeben war. *a* kann die Vorstellung *b* nur wecken, wenn und soweit früher bereits die Wahrnehmung *b* zu dem *a* sich gesellt hat. Auf unseren Fall angewendet: zu den Muskel- und Hautempfindungen, in denen das Kind sich seines Gesichtes bewußt wird, kann auf dem Wege der Reproduktion die Vorstellung einer farbigen Oberfläche nur treten, wenn und soweit mit ähnlichen Muskel- und Hautempfindungen farbige Eindrücke bereits früher verbunden waren. Ähnliche Muskel- und Hautempfindungen d. h. zunächst überhaupt Muskel- und Hautempfindungen aber hatte das Kind, auch wenn es irgendwelche andere Teile seines Körpers bewegte, Arme und Beine vor allem. Und in tausend Fällen, wenn es Arme und Beine bewegte und diese Teile seines Körpers auf kinästhetischem Wege wahrnahm, hatte es zugleich farbige Eindrücke von ihnen. So wurde eine Assoziation zwischen kinästhetischen und visuellen Wahrnehmungen gestiftet und damit auch den Muskel- und Hautempfindungen des Gesichtes die Fähigkeit verschafft, die Vorstellung einer farbigen Oberfläche zu reproduzieren.

Wie roh diese Vorstellung auch sein mag, so bildet sie doch die erste Grundlage, auf die das Kind seine weiteren Vorstellungen über das Aussehen seines Gesichtes aufbaut. Im Lauf der Entwicklung, welche die ersten Jahre ausfüllt, lernt es dann genauer unterscheiden zwischen

den verschiedenen Arten kinästhetischer Empfindung, zwischen Zusammenziehung und Dehnung der Muskeln und den Intensitätsgraden derselben, und beobachtet an Armen und Beinen und den anderen ihm sichtbaren Gliedern, welche Veränderungen des visuellen Anblicks durch diese Unterschiede der kinästhetischen Empfindung bedingt sind. So kommt es allmählich in die Lage, auch mit den kinästhetischen Empfindungen seines Gesichtes genauere visuelle Vorstellungen zu verbinden.

Einen weiteren wichtigen Beitrag zu der Vorstellung, die das Kind von dem Aussehen seines eigenen Gesichtes sich bildet, liefern ihm dann taktile Wahrnehmungen, die bestimmtere Aussagen über die räumlichen, somit auch visuell-räumlichen Eigenschaften seines Gesichtes enthalten. — Wenn es Arme und Beine, überhaupt seinen Körper bewegt, so sieht es nicht nur das Ding, dessen Bewegung es kinästhetisch empfindet, sondern es kann auch gleichzeitig seine Oberfläche mit den Fingern der Hand tasten und sich ein eigenartiges neues Bild dadurch von demselben verschaffen. So grundverschieden dies taktile Bild von der Wahrnehmung der Augen im übrigen auch ist, so stimmt es in einer Eigenschaft doch aufs genaueste mit ihm überein, in der räumlichen Ausbreitung seiner Eindrücke. Mag das Kind sein Bein greifen oder seinen Blick darauf heften, in jedem Fall eignen ihm die nämlichen räumlichen Eigenschaften, die Rundung im Querschnitt, die Geradheit oder sachte Krümmung in der Länge usw. Damit aber wird im ausgedehntesten Maße eine gegenseitige Reproduktion von taktilen und visuellen Wahrnehmungen möglich. Ist mir das Tastbild irgendeines Teiles meines Körpers gegeben, so habe ich in den räumlichen Eigenschaften desselben zugleich das Gerüste, das ich nur mit Farben noch gleichsam auszufüllen brauche, um das entsprechende visuelle Bild zu erhalten.

Auf taktilem Weg nun wird sich das Kind auch

seines Gesichtes bewußt. Noch ehe es tastend von seinen Fingern Gebrauch macht, spürt es den Druck der Kissen am Haupt, wenn es im Bett liegt, und wird so in den Grundzügen mit der Bildung seines Hauptes bekannt. Andere Erfahrungen, z. B. wenn es gestillt wird, orientieren über die vordere Hälfte des Kopfes sowie die wichtigsten Teile seines Gesichts, und indem diese und tausend andere Erfahrungen sich aneinander reihen, gewinnt es ein Bild der sonst ihm unsichtbaren Teile, das die räumliche Beschaffenheit derselben wenigstens in den Grundlinien zeigt. Genauer aber wird dieses Bild erst, wenn das Kind anfängt mit seinen eigenen Händen spontan im Gesichte zu tasten und sich der räumlichen Eigenschaften desselben zu vergewissern. Da werden vorspringende und rückspringende Teile genauer unterschieden als bei bloß zufälliger Berührung möglich war und die räumliche Form gewinnt im einzelnen bestimmte Gestalt.

Schließlich nun gesellt sich dazu auch noch die Vorstellung der Farbe. In tausend Erfahrungen, die das Kind an den übrigen Teilen seines Körpers gemacht hat, war die taktil-räumliche Gestalt mit der Wahrnehmung einer farbigen Oberfläche verbunden und so muß, nach den Gesetzen der Assoziation und Reproduktion, zu dem taktilen Bild des Gesichtes auch die Vorstellung der Farbigkeit sich gesellen: das Kind stellt sein eigenes Gesicht nicht mehr nur greifbar und tastbar, sondern zugleich auch in sichtbarer Gestalt vor.

Freilich solange es angewiesen ist auf die Wahrnehmungen an seinem eigenen Körper, kann es von seinem Gesicht immer nur diejenige Farbe vorstellen, die auch die anderen Teile seines Körpers aufweisen, es kann nichts wissen von der wirklichen Farbe seiner Zunge, seiner Lippen, Augen usw. Darüber können erst spätere Erfahrungen ihm Aufklärung geben, die Betrachtung anderer Personen vor allem, gelegentlich auch das Bild,

das es von sich selber im Spiegel erblickt. Im Grund aber sind alle diese Entdeckungen doch nur von untergeordnetem Wert, da sie das visuelle Bild des Gesichts nicht mehr wesentlich ändern: wesentlich ist, daß die visuell-räumliche Gestalt des Gesichtes in den Grundzügen feststeht und die Möglichkeit eines Wiedererkennens in anderen Gesichtern gewährt.

Selbstverständlich ist auch, daß das visuelle Bild, als bloße Vorstellung, immer schwankend, unsicher, nicht eigentlich anschaulich ist: aber bedeutungsvoll bleibt, daß es überhaupt da ist. Die Vorstellung, die ich von einem Gegenstand habe, mag noch so unsicher und lückenhaft sein: stellt sich mir dann der Gegenstand selber in der Wahrnehmung dar, so weiß ich sofort mit Bestimmtheit, daß eben dies der Gegenstand war, den ich vorstellte, und kein anderer. Habe ich z. B. jemand flüchtig auf der Straße gesehen und bin nicht mehr imstande mir deutlich das Bild desselben ins Gedächtnis zurückzurufen, so erkenne ich ihn doch sofort wieder, wenn er mir neuerdings wieder begegnet. D. h. die Möglichkeit des Wiedererkennens setzt keineswegs immer eine klare, bestimmte Vorstellung voraus, auch das halb unbewußte, verschwommene Bild kann mit Sicherheit zu einem Wiedererkennen führen.

So gewinnt also das Kind vor aller Einfühlung auf doppeltem Weg eine Vorstellung von dem visuellen Anblick seines eigenen Gesichtes und der Gebärden desselben, indem sowohl das kinästhetische Erlebnis als auch die taktile Wahrnehmung nach Analogie der Erfahrungen am übrigen Körper eine Ergänzung durch den Gesichtssinn erfordern. So ist sein eigenes Gesicht demnach von der gleichen Art wie das fremde Gesicht, das es sieht, ist in gleicher Weise wie dieses ein visuelles Erlebnis; und umgekehrt ist dann auch das fremde Gesicht von der nämlichen Art wie sein eigenes Gesicht, ist nicht bloß ein

Komplex von Linien und Farben, sondern seinerseits zu ergänzen durch die taktile und kinästhetische Vorstellung.

Noch muß aber eines Umstandes gedacht werden, den wir schon oben in Kürze berührten. — Es kommt darauf an, daß das Kind in der fremden Miene seine eigene Miene wiedererkennt, so wie es sich dieselbe gleichzeitig mit dem kinästhetischen Erleben immer vorstellt, und darnach jene fremde Miene nach Analogie seiner eigenen als eine innerlich belebte sich denkt. Voraussetzung also ist, daß die fremde Miene Ähnlichkeit zeigt mit der Miene des Kindes. In der Regel nun wird es sich um die Mienen Erwachsener handeln, wenn im Kinde das erste Verständnis für fremdes Bewußtseinsleben sich regt. Wir freilich würden uns wohl eher versucht fühlen, die Verschiedenheit der beiden Gebärden als ihre Ähnlichkeit zu betonen: was für ein gewaltiger Abstand zwischen dem Antlitz des Erwachsenen und dem eines Kindes, in der Bildung von Stirn, Wangen, Nase usw. und demgemäß auch zwichen den Gebärden auf der einen und auf der anderen Seite.

Indes ist zu bedenken, daß ich nie die Verschiedenheit zweier Gegenstände aussagen kann, ohne eben damit den Gedanken, daß sie einander ähnlich sind, von mir zu weisen d. h. ohne doch erst ihre Ähnlichkeit vorausgesetzt, als selbstverständlich angenommen zu haben. Verschiedenheit ist Negation und hat wie jede Negation die Position immer zur Voraussetzung. Für ein psychisches Wesen in primitivem Zustand sind daher alle Gegenstände gleich, — ohne daß es sich dieser Gleichheit als solcher notwendig bewußt würde —, alle Gegenstände wirken vorwiegend als gleich und erst im Lauf einer allmählichen Entwicklung treten die verschiedenen Eindrücke als verschieden auseinander. Denn Verschiedenheit zweier Gegenstände kann für mich nur bestehen, wenn ich die Einzelheiten, die ihre Verschieden-

heit ausmachen, auch im Wahrnehmungsakte erfasse, was aber ein größeres Maß an psychischer Kraft, somit einen höheren Grad von Entwicklung voraussetzt, als wenn ich den Wahrnehmungsakt, mit dem ich den einen Gegenstand erfaßte, auch am zweiten wiederhole und so zum Bewußtsein der Gleichheit gelange.

Für das Kind also sind alle Dinge vorwiegend noch gleich, ein Pferd ist nicht nur das wirkliche Pferd, sondern ebenso vielleicht die Kuh, das Reh usw.; die halbkreisförmige Öffnung der Ofentür erscheint ihm gelegentlich als das nämliche Ding wie der Mond am nächtlichen Himmel u. dergl. So ist auch ein Mensch zunächst wie der andere und die Teile ihres Körpers sind alle die gleichen: ein Leib, ein Kopf, zwei Arme und zwei Beine sind vornehmlich die Merkmale, welche die Zugehörigkeit zu dieser Art von Dingen ausmachen.[1] Erst allmählich werden weitere Teile und weitere Eigenschaften unterschieden und nach den zufälligen Differenzen hiebei die Verschiedenheit der einzelnen Menschen erkannt.

Das Bewußtsein der Ähnlichkeit oder Gleichheit beruht, wie wir sahen, auf einem unvollständigen Apperzipieren, indem gewisse übereinstimmende Grundzüge erfaßt, die übrigen voneinander abweichenden Teile dagegen vernachlässigt werden. Im Grund genommen aber ist jede Wahrnehmung, auch die des Erwachsenen, bis zu einem gewissen Grad immer unvollständig, ist namentlich im ersten Augenblick des Wahrnehmens immer unvollständig, bis erst im Verlauf einer kürzeren oder längeren Zeit alles Einzelne erfaßt und die Apperzeption somit vollständig wird. Immer werden im Wahrnehmungsakt zunächst nur gewisse Grundzüge erfaßt, die das Gerüste des Gegenstandes bilden, (seine „Gestaltqualität“), und dazu dann erst die Einzelheiten hinzugefügt. Nehme ich einen Baum wahr, so ist,

---

[1] vgl. die Kinderzeichnungen.

was mir zunächst in die Augen fällt, ein räumliches Ding mit ungefähr dieser oder jener Gestalt, eine vertikale Linie etwa unten (der Stamm) und darüber eine breitere, nach oben allmählich sich verjüngende Masse (das Ganze z. B. eine Pappel). Erst wenn ich genauer zusehe, bestimmt sich auch diese Masse genauer, erhält hier einen Einschnitt, dort eine Ausbuchtung, ich unterscheide die einzelnen Äste, Zweige usw. Aber was ich im ersten Augenblick sah, war nur die Bildung des Ganzen als solchen, die „Gestaltqualität", und solange ich auf diese allein mich beschränke, ist der Unterschied vielleicht nicht so groß zwischen der Pappel und einer Zypresse, vorausgesetzt, daß ich auch bei dieser nur auf den Gesamteindruck achte, oder eventuell einem Menschen, der steif und unbeweglich dasteht usw.

Bei der Auffassung des Gesamteindrucks aber bleibe ich stehen, solange ein Mangel an psychischer Kraft die Erfassung des Einzelnen und eben damit des Verschiedenen noch ausschließt und mich auf die primitivsten Leistungen des Wahrnehmens beschränkt. Dies aber ist mehr oder minder der Fall in den ersten Jahren der Kindheit sowie beim Erwachsenen im Zustand des Schlafs oder der Hypnose d. h. in allen Fällen einer Einengung des Bewußtseins; wenn die Bettdecke die Füße des Schlafenden in ihrer Beweglichkeit hindert, so ist dies Erlebnis dasselbe für ihn, wie wenn er laufen wollte und bleierne Müdigkeit seine Glieder lähmt; er sieht sich fliehen vor einem Verfolger, ohne doch von der Stelle zu kommen usw.

Wie das Vorstellungsleben beim Kinde, im Zustand des Schlafs oder der Hypnose verdankt auch das Spiel der Phantasie einer Einengung des Bewußtseins seinen eigenartigen Charakter: auch hier fehlt die Kontrolle einer sorgfältigen Wahrnehmung und es bleibt bei der Erfassung von Grundzügen, Gestaltqualitäten, zwischen denen leicht irgendwelche Ähnlichkeiten sich zeigen. Wie der Träumende, wie das Kind erfaßt auch, wer mit träumenden Augen in

die Welt sieht, hauptsächlich nur die großen Umrisse der Dinge, nur das allgemeine Aussehen derselben, wie es dem ersten Blicke sich zeigt, und erspart sich die Apperzeption alles Einzelnen, das eben die Verschiedenheit ausmacht. So sind alle Dinge, nur in den Grundzügen erfaßt, für ihn einander ähnlich und allenthalben tauchen Gestalten in der Natur auf, in deren Grundzügen er seinen eigenen menschlichen Leib wiedererkennt. In der Geradheit der Pappel mag er die steife, ungelenke Gestalt irgendeines Menschen wiederentdecken, in dem Knorrigen, Mächtigen der Eiche einen Mann voller Kraft und Mark usw. Es hat aber dann nie bei dieser rein äußeren Ähnlichkeit sein Bewenden, sondern die Analogie fordert dazu ein entsprechendes inneres Leben: die Pappel wird so zum nüchternen, trockenen Pedanten, die Eiche zu einem Wesen voll trotziger Kraft usw.

Man versteht so, wie alle erdenklichen Gegenstände in der Phantasie sich in beseelte Wesen verwandeln, um die Sprache unseres eigenen Herzens zu reden. Was immer dabei zwischen uns und den Dingen vermittelt, sind irgendwelche Grundzüge in der äußeren Erscheinung, die im Wahrnehmungsakt zuerst sich unserer Beachtung aufdrängen, gewisse räumlich-zeitliche Gestalten, Gestaltqualitäten, die, hinreichend allgemein gefaßt, überall uns Gleichheit oder Ähnlichkeit finden lassen.

Damit wollen wir zurückkehren zu dem Beispiel, das uns oben beschäftigte. Das Kind sieht die fremde, zornige Gebärde, diesen Komplex von Linien und Farben. Was ihm aber zum Bewußtsein davon kommt, ist nach dem Gesagten nicht der gesamte Komplex von Linien und Farben, sondern es nimmt zunächst nur gewisse Grundzüge wahr, den feurigen Blick der Augen, die zusammengezogene Stirnhaut, die Blähung der Nasenflügel usw.; und es nimmt neben diesen auffallenden, allen zornigen Mienen zukommenden Zügen, im ersten Augenblick wenigstens, nicht

wahr, was sonst noch als untergeordnetes Detail sich an dieser zornigen Miene findet. Jener allgemeine Eindruck der fremden, zornigen Miene aber stimmt mehr oder weniger genau mit dem Bild überein, welches das Kind im Zustand des Zornes von seinem eigenen Gesicht jedesmal vorstellte. So ist mit den Grundzügen der fremden, zornigen Gebärde das Bild der eigenen wiedergegeben, und da das Bild der eigenen Gebärde das einer zornigen Gebärde war d. h. mit bestimmten kinästhetischen Empfindungen und vor allem bestimmten Gefühlen verknüpft war, so ist notwendigerweise auch die fremde Gebärde für das Kind mit solchen kinästhetischen Empfindungen und vor allem solchen Gefühlen verknüpft, ist eine zornige Gebärde.

Das eingefühlte Gefühl ein erlebtes Gefühl.

Wir haben eingangs gesehen: der Zorn, der die gesehene Gebärde zur zornigen macht, kann im Grunde nie eigentlich wahrgenommmen, kann immer nur von mir selber erlebt sein. Mein eigenes Bewußtsein freilich wird sich gegen diese Zumutung immer wieder auflehnen, daß ich der Zornige sei, wenn ich doch sehe, daß es der andere ist: was hat der Zorn des anderen mit mir und meinem inneren Befinden zu tun? Soll wirklich der andere für mich ein Zorniger sein, so kann ich es wohl immer nur vorstellen, er sei zornig. Stelle ich aber vor, er sei zornig, so ist doch eben damit ausgeschlossen, daß ich der Zornige bin.

Wir wollen in Kürze auf dieses Bedenken eingehen. Wenn ich irgendetwas vorstelle, so bekommt meine Vorstellung bestimmten Sinn nur, sofern ich eben dieses Etwas vorstelle: eine Vorstellung, die nichts vorstellt, ist überhaupt keine Vorstellung. Die Vorstellung eines Baums ist nur denkbar, sofern ich eben einen Baum vor-

stelle, die Vorstellung von einem Baum ohne vorgestellten Baum dagegen ein Unding, d. h. wenn ich den Baum vorstelle, so muß das Bild desselben, sei es auch nur unbewußt, mir wirklich auch gegenwärtig sein. Wenn ich demgemäß Zorn, den Zorn eines anderen, vorstelle, so hat auch diese Vorstellung nur Sinn, sofern die Vorstellung auf den Zorn sich bezieht d. h. sofern dieser Zorn in mir wirklich gegenwärtig ist: wäre der Zorn nicht wirklich vorhanden, so könnte sich nicht die Vorstellung des Zornes auf ihn beziehen, könnte sich überhaupt auf nichts beziehen, wäre ein Unding. Wenn aber der Zorn, während ich ihn vorstelle, wirklich da ist, so kann er immer nur Zorn sein, wirklicher Zorn, ein wirkliches Gefühl sein. Also wenn ich den Zorn eines anderen vorstelle, so muß demnach immer ich selber der Zornige sein.

Damit ist natürlich der Unterschied nicht geleugnet, der besteht, wenn das eine Mal ich zornig bin, aber diesen meinen Zorn als den Zorn eines anderen, dessen Bild ich sehe, „vorstelle", und wenn ich das andere Mal „wirklich" in Zorn bin d. h. reale Veranlassung habe in Zorn zu geraten. Jener „bloß vorgestellte" Zorn regt mich nicht auf, macht mich nicht heiß: ja er läßt mich so ruhig, daß es mir in der Regel überhaupt nicht bewußt wird, daß ich, während ich den anderen im Zustand des Zornes sehe, im Grunde doch selber der Zornige bin. Bin ich dagegen wirklich und im Ernst zornig, so wird meine ganze Natur davon in Mitleidenschaft gezogen und mein physisches wie psychisches Wohlbefinden kann eine sehr merkliche Störung dadurch erfahren. Da indes nach dem Gesagten nicht der geringste Zweifel besteht, daß auch der bloß vorgestellte Zorn wirklicher Zorn ist, so gut wie mein Zorn, der mein ganzes Wesen ergreift, so wird es vorwiegend wohl ein Unterschied der Intensität sein, um den es sich handelt,[1])

---

[1]) vgl. S. 80f.

— abgesehen von dem Umstand, daß ich den „vorgestellten“ Zorn eben als Zorn des anderen vorstelle, ihn einfühle in die Gestalt, in die Miene des anderen, während ich meines Zornes mir deutlich auch als meines Zornes bewußt bin. —

Nun kann es freilich gelegentlich sein, daß ich mich so lebhaft in die Lage eines anderen hineindenke, daß zuletzt auch ich selber merklich in Zorn bin. Ich brauche mir nur all die gerechten Gründe vorzustellen, die den anderen zum Zorn reizen, oder brauche nur zu sympathisieren mit ihm, um seinen Zorn selber innerlich mitzuerleben, ihn selber wirklich zu fühlen. Eine prinzipielle Änderung kann indes damit nicht bedingt sein. Auch wenn ich mir den Zustand des anderen lebhaft vorstelle, so stelle ich ihn doch eben nur vor, genau so wie im ersten Fall, da ich ohne inneres Mitmachen ihn vorstelle. Der Akt ist hier wie dort ein und derselbe der Art nach, und was ihn im einen und im anderen Fall unterscheidet, kann der Hauptsache nach nur die Lebhaftigkeit oder Intensität sein. Ist aber im Fall der lebhaften Gefühlsvorstellung der psychologische Vorgang deutlich ein Fühlen, so muß ein solches in mir auch vorhanden sein, wenn ich minder lebhaft, im übrigen aber auf genau die gleiche Weise mir den Gefühlszustand eines anderen vergegenwärtige, — womit neuerdings ein Beweis erbracht ist, daß es kein Vorstellen eines Gefühls oder überhaupt eines inneren Zustandes gibt, welchem nicht eben dieser Zustand in wirklicher Gegenwart, wenn auch noch so intensitätsschwach zugrunde läge.

Trotzdem wird ab und zu noch versucht, neben wirklichen Gefühlen „bloß“ vorgestellte d. h. in keiner Weise erlebte Gefühle zu unterscheiden. So ist Volkelt der Ansicht, daß die eingefühlten Gefühle, wenn schon manchmal, so doch nicht immer wirkliche d. h. wirklich erlebte Gefühle seien; oftmals seien es ausschließlich reproduzierte d. h. nur vorgestellte Gefühle. — Dazu sei bemerkt: Alles

Reproduzieren ist naturgemäß ein nochmaliges Produzieren und so kann ich auch ein Gefühl nur reproduzieren, indem ich es nochmals produziere d. h. faktisch erlebe. — Genauer freilich versteht Volkelt das Reproduzieren oder bloße Vorstellen von Gefühlen in dem Sinn, daß es in der subjektiven Gewißheit bestünde, das Gefühl eventuell selber erleben zu können. Wenn wir den Zorn des Moses von Michelangelo uns vorstellen, um an ein vielgebrauchtes Beispiel anzuknüpfen, so ist es demnach nicht notwendig, daß wir selber diesen Zorn tatsächlich erleben; es genügt, daß wir die Gewißheit haben, gegebenenfalls selber ihn fühlen zu können, sobald die nötigen Voraussetzungen dazu eintreten.

Damit aber ist übersehen, daß der ästhetische Genuß immer unsere ganze Aufmerksamkeit für das Kunstwerk beansprucht und uns so keine Zeit läßt an uns selber zu denken. Jeder Gedanke an das, was ich eventuell täte oder könnte, hat nichts zu tun mit dem Kunstwerk, kann somit den ästhethischen Genuß selber nur stören. Auf jeden Fall pflegen wir tatsächlich nicht die Gewißheit zu haben, eventuell selber dies oder jenes Gefühl erleben zu können, wenn wir ästhetisch betrachtend uns in das Gemütsleben irgendeines Menschen versenken.

Überdies, habe ich die Gewißheit, ein bestimmtes Gefühl gegebenenfalls auch selber erleben zu können, so muß sich diese „Gewißheit" doch immer beziehen auf ein Gefühl und zwar das bestimmte Gefühl, um welches es sich im einzelnen Fall handelt. Also besteht neben der „Gewißheit" doch immer noch das Gefühl, auf welches sich die „Gewißheit" bezieht, und dieses Gefühl ist, was es eben ist, d. h. ein Gefühl d. h. ein wirkliches, ein erlebtes Gefühl.

Vor allem aber hat Witasek den ausschließlichen Vorstellungscharakter der eingefühlten Gefühle betont: die eingefühlten Gefühle sind lediglich vorgestellte und

zwar mehr oder weniger anschaulich vorgestellte Gefühle. Die anschauliche Vorstellung aber ist nur „eine Wiederholung im Bilde, ich will damit betonen, daß sie nicht eine wirkliche Wiederholung, eine neuerliche Aktualisierung der vorgestellten psychischen Tatsache ist“ [1]: man sollte denken, auch wenn ich nur „im Bilde“ etwas wiederhole (wieder-hole), so schaffe ich es eben damit doch aufs neue: das Bild ist so real, nämlich fürs perzipierende Organ, als sein Original ist oder war.

Völlig mißglückt ist der Beweis, den Witasek für seine Anschauung erbringt. Er meint, wir vermöchten beliebig im Akte der Einfühlung von integrierenden Bestandteilen des Gefühls zu abstrahieren d. h. sie gewissermaßen auszulöschen, so daß wir uns ein Gefühl vorstellen z. B. ohne Gegenstand, auf den es sich richtet oder durch den es veranlaßt ist („Gefühlsvoraussetzung“) usw. Diese integrierenden Bestandteile des Gefühls aber seien neben der „Gefühlsvoraussetzung“: Lust — Unlust, Intensität und zeitliche Verhältnisse sowie die begleitenden Körperempfindungen. Da nun die Möglichkeit des Abstrahierens ausschließlich gegenüber Vorstellungen, nicht gegenüber Wahrnehmungen bestehe, so sei bewiesen, daß die eingefühlten Gefühle vorgestellte d. h. nicht wirkliche Gefühle sind.

Wie aber kann man behaupten, daß die Möglichkeit des Abstrahierens nur gegenüber Gegenständen der bloßen Vorstellung, nicht auch angesichts wirklicher Gegenstände besteht? Wenn ich in Gedanken vertieft an meinem Tische sitze, so sind eine Menge von Gegenständen, deren Bild mein Auge zwar aufnimmt, für mich doch gleichwohl nicht vorhanden, sind völlig „ausgelöscht“; so etwa das Tintengefäß, das vor mir steht, die Bleistifte und der Federhalter daneben usw. Oder wenn von einem farbigen Blatt Papier

---

[1]) Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg. **25.** 1901.

mich ausschließlich die Farbe interessiert, so kann ich die Gestalt dieses Blattes darüber vollständig übersehen d. h. abstrahieren von ihr, so daß sie überhaupt nicht mehr da ist für mich usw. Ich kann also von wirklichen Gegenständen so gut abstrahieren wie von nichtwirklichen, von Wahrnehmungen so gut wie von bloßen Vorstellungen und so kann ich auch bei wirklichen Gefühlen der Reihe nach von sämtlichen „integrierenden“ Bestandteilen abstrahieren. Wie oft denke ich beim Erleben eines Gefühls nicht an den Stärkegrad, an die Lust- oder Unlustfärbung desselben, zumal wenn die Intensität nicht eben groß ist, oder an die begleitenden Körperempfindungen. Ja auch die „Gefühlsvoraussetzung“ kann in meinem Bewußtsein ganz fehlen: ich bin heiter und weiß nicht warum, fühle mich gedrückt und kann doch nicht sagen, weshalb, usw.

In den „Grundzügen der allgemeinen Ästhetik“ scheint Witasek selber seine Ansichten wieder geändert zu haben. Er unterscheidet hier zwei verschiedene Klassen von Gefühlen, Ernstgefühle und Phantasiegefühle. Erstere beziehen sich auf Empfindungen, Wahrnehmungen, auf wirkliche Tatbestände, letztere haben bloße Vorstellungen oder Annahmen zur „Voraussetzung“. Worin die beiden Arten sich demnach unterscheiden, das ist die „Voraussetzung“, die im einen Fall eine wirkliche, im anderen eine nichtwirkliche, bloß gedachte oder vorgestellte ist; das emotionale Element dagegen — Lust, Unlust — ist hier wie dort ein und dasselbe, d. h. was das eigentliche Wesen des Gefühles anlangt, so ist das Phantasiegefühl nicht minder wirkliches Gefühl als das Ernstgefühl.

Das bedeutet eine wesentliche Änderung des Standpunkts. Aber auch die Unterscheidung zwischen Ernstgefühl und Phantasiegefühl muß noch fallen, wenn wir dem Wesen der Einfühlung gerecht werden wollen. Denn wenn ich aus der Miene eines anderen einen inneren Zustand herauslese, so habe ich doch gar nicht erst nötig, mir die

„Voraussetzung“ vorzustellen, die ihn veranlaßt oder worauf er sich bezieht. Der bloße Anblick der Gebärde genügt schon, um mich sofort ihre Bedeutung, den psychischen Zustand erraten zu lassen. D. h. bei den eingefühlten Gefühlen fehlt für gewöhnlich, wie Witasek selber bemerkt, die Vorstellung ihrer „Voraussetzung“, womit aber zugleich das einzige Merkmal gänzlich wegfällt, welches das Phantasiegefühl angeblich unterscheidet vom Ernstgefühl. Wie also will Witasek noch behaupten, daß die eingefühlten Gefühle Phantasiegefühle, nicht Ernstgefühle sind?

Zudem müßten nach dieser Theorie alle eingefühlten Gefühle ohne weiteres Phantasiegefühle sein, nicht nur jene Gefühle, mit denen ich Gebilde der Phantasie, etwa ästhetische Gebilde beseele; auch die Gefühle, welche ich in lebende Menschen einfühle, müßten nach Witasek Phantasiegefühle sein. Hinsichtlich der Einfühlung macht es ja keinerlei Unterschied aus, ob ich irgendein inneres Leben einfühle in die Gebärde eines lebenden Menschen oder in die Züge, die ich aus Marmor gehauen oder auf Leinwand gemalt sehe. Habe ich im wirklichen praktischen Leben mit einem Zornigen zu tun, so muß ja auch der Zorn dieses Zornigen letzten Endes mein eigener Zorn sein, muß von mir in die Züge des Zornigen hineingefühlt sein. Was aber ist dieser Zorn? Nach Witaseks früherer Ansicht eine bloße Vorstellung, kein Erleben desselben, — psychologisch also ein Unding; nach seiner verbesserten Ansicht zwar ein Gefühl, ein erlebtes Gefühl, aber nur Phantasiegefühl, nicht Ernstgefühl: d. h. dies Gefühl soll sich gründen auf keine Tatsache, sondern auf eine bloße Vorstellung, eine bloße Annahme. Davon ganz abgesehen, daß ich keineswegs nötig habe, den Gegenstand des Zornes des anderen zu kennen, um trotzdem sofort den Ausdruck seines Gefühls zu verstehen, — mit welchem Recht kann man meine Vorstellung von der Voraussetzung dieses Zornes des anderen als bloße Annahme bezeichnen, wenn ich

um diese Voraussetzung doch weiß und sie als Tatsache für mich feststeht? Was soll für ein Unterschied sein zwischen der „Voraussetzung“ meines eigenen Zornes und der „Voraussetzung“ des Zornes des anderen, wenn dieselbe beidemal Tatsache für mich ist? Warum soll der eingefühlte Zorn demnach nicht ebensogut Ernstgefühl sein wie mein eigener Zorn?

So bleibt es also dabei, daß das eingefühlte Gefühl, das wir „bloß vorstellen“, nicht „wirklich erleben“, trotz alledem doch wirkliches Gefühl, wirklich von uns erlebtes Gefühl ist. — Schließlich aber ist die Tatsache auch durchaus nicht so sonderbar, als sie im ersten Augenblick vielleicht zu sein scheint. Treffen wir den gleichen Sachverhalt doch auch an auf dem Gebiete der Sinnesempfindungen. Denn mag ich eine grüne Farbe „wirklich“ sehen oder „nur“ vorstellen, so handelt es sich doch in beiden Fällen um ein wirkliches Erlebnis. Das Grün, das ich nur vorstelle, erlebe ich so gut als das Grün, das ich sehe, es ist so gut wirklich Grün als das „wirkliche“ Grün. Damit ist natürlich nicht in Abrede gestellt, daß schließlich doch auch Gründe bestehen, nur das eine dieser beiden Erlebnisse auf ein „wirkliches“ Grün zu beziehen; gewisse Eigenschaften desselben, die größere Konstanz und Intensität vor allem, sind bestimmend hiefür. Aber Tatsache ist, — und auf diese kommt es hier an —, daß sowohl das vorgestellte Grün als das gesehene Grün Grün und meinem Bewußtsein als Grün wirklich gegenwärtig ist. Und genau so wie die Sinnesempfindung oder Vorstellung Grün immer Grün ist, gleichgültig ob empfunden oder vorgestellt, ist auch das Gefühl des Zornes immer Zorn, wirklicher Zorn, gleichgültig ob im Ernste erlebt oder „bloß vorgestellt“.

Das eingefühlte Gefühl ein vorgestelltes Gefühl.

Freilich werde ich mir dieses Sachverhaltes nie bewußt, wenn ich tatsächlich den Akt der Beseelung vollziehe; dann bin nie ich, sondern ist immer der andere von dem einzufühlenden Gefühle beseelt, ich selber erlebe es nicht, sondern stelle es vor als das Erlebnis des anderen. — Um nochmals die Mosesstatue des Michelangelo als Beispiel zu nennen, so habe ich bei der Betrachtung derselben nicht die geringste Veranlassung mich innerlich zu empören, sondern die innere Empörung kommt nur in Betracht als Zustand dieses Moses. Dann kann nicht ich diesen Zorn wirklich erleben, — ich kann ja immer nur mein eigenes Erlebnis erleben —, erlebt wird er von dem Moses und ich kann ihn mir lediglich vorstellen oder denken. Und es ist kein Zweifel: ich stelle mir den Zorn des Moses vor, wenn ich in die Betrachtung der Statue vertieft bin, sein Zorn ist Objekt oder Gegenstand meines Vorstellens und zum großen Teil beruht der ästhetische Genuß, den ich an der Statue des Michelangelo habe, eben auf der Vorstellung dieses Zornes einer edlen, großen Seele: sie ist, abgesehen von der formalen Seite des Kunstwerks, der eigentliche Gegenstand meines Genusses, muß sonach auch Gegenstand meiner Vorstellung sein.

Konnte im Vorausgehenden nicht in Zweifel gezogen werden, daß das eingefühlte Gefühl letzten Endes immer, wie sehr auch der Schein dagegen spricht, mein eigenes Gefühl ist, so ist nunmehr mit gleichem Nachdruck zu betonen, daß ich mir meines Gefühls im Akte der Einfühlung doch nicht als solchen bewußt bin, sondern es vorstelle, als das Gefühl eines anderen: das eingefühlte Gefühl ist immer ein vorgestelltes Gefühl, ist „Gegenstand“ im prägnanten Sinn dieses Wortes, ist speziell auch Gegenstand des ästhetischen Genießens, wo immer

neben dem Formalen eines Kunstwerks ein psychischer Gehalt oder Inhalt in Betracht kommt.

Ehe wir weiter fortfahren, sei eine Bemerkung über den Gebrauch der Ausdrücke Vorstellen und Vorstellung gemacht. Sie sind in zweifachem Sinn üblich. Entweder verstehen wir darunter die Reproduktion eines Wahrnehmungsvorgangs, sei es daß in der Reproduktion die ursprüngliche Wahrnehmung genau wiederholt wird oder daß sie in willkürlicher Weise Elemente verschiedener Wahrnehmungen miteinander verbindet (Erinnerungsvorstellung — Phantasievorstellung): so sagen wir, daß wir uns eine Farbe in der Erinnerung „vorstellen", die wir früher einmal sahen, sprechen von der „Vorstellung" eines goldenen Berges, den wir in der Phantasie uns vergegenwärtigen usw. Daneben aber kann Vorstellen noch ein Zweites bedeuten. Wenn ich mir eine Farbe vorstelle, die ich früher einmal sah, so ist es eine T a t s a c h e, die ich vorstelle, und diese Tatsache zwingt mich, sie auch so vorzustellen, wie sie war, nicht willkürlich anders. Sie richtet sich nicht nach m i r und meinem subjektiven Belieben, sondern umgekehrt i c h muß mich nach i h r richten als einem Etwas, das u n a b h ä n g i g v o n m i r da ist und mein Wahrnehmen und Vorstellen bestimmt. So habe ich daher das Bewußtsein, wenn ich die wirkliche Farbe mir vergegenwärtige, es zu tun zu haben mit einem Ding, das die Bedingungen seiner Existenz in sich selbst trägt und gleichsam von außen hereinragt in die Sphäre meines subjektiven Erlebens, — wiewohl es letzten Endes, im Lichte der Erkenntnistheorie besehen, doch wieder bedingt ist durch m e i n Wahrnehmen und die — an sich zufällige — Art und Weise desselben. Dieses Bewußtsein der Tatsächlichkeit, der „Gegenständlichkeit" habe ich in allen Fällen, wo ich etwas wahrnehme, ebenso in allen Fällen, wo ich eine Wahrnehmung in der Erinnerung reproduziere, aber auch da, wo es sich handelt nur um Produkte der Phan-

tasie, die ich aber behandle als etwas, das nun einmal ist, so wie es ist, das, obwohl subjektiv bedingt, nun eben doch einmal da ist. Und immer bezeichnen wir dies Gegenstandsbewußtsein auch als ein Vorstellen von Gegenständen oder Tatsachen, womit treffend zum Ausdruck gebracht ist, daß wir diese Gegenstände oder Tatsachen gleichsam vor uns hinstellen als etwas, das uns selbständig gegenüber steht.

In diesem Sinn nun gebrauchen wir den Ausdruck, wenn wir in unserem Zusammenhang sagen, daß das eingefühlte Gefühl immer ein vorgestelltes Gefühl ist: es tritt als „Gegenstand“ auf, den wir uns gegenübergestellt sehen, als Tatsache, mit der wir als solcher uns abfinden müssen. — An späterer Stelle wird dann auch noch vom Vorstellen von Gefühlen im Sinn eines reproduzierenden Wahrnehmens die Rede sein müssen.

Bestritten nun wird die Gegenstandsnatur des eingefühlten Gefühls von Th. Lipps, indem nach ihm die wahre Einfühlung jedes Wissen um das eingefühlte Gefühl ausschließt, die „vollkommene Einfühlung“, so wie wir sie vollziehen im Zustand des ästhetischen Genießens. Sehe ich die zürnende Gebärde des Moses, so wird dies Wahrnehmungsbild, auf Grund eines angeborenen Mechanismus Anlaß, daß ich faktisch zürne. Andererseits aber ist mein Gefühl doch wieder gebunden an die zürnende Gebärde, welche ich sehe, und so fühle ich Zorn in dieser gesehenen Gebärde. So ist also nur ein fühlendes Subjekt vorhanden, welches ich bin, das aber nicht, wie gewöhnlich, fühlt in meinem Körper, sondern in dem Körper, den ich sehe: ich fühle in dem Körper des Moses, fühle mit Moses, fühle mich eins mit ihm. Erst hernach kann es dazu kommen, daß ich mich besinne und die fremde Miene bewußt unterscheide von meiner eigenen Miene und darnach die Scheidung vornehme zwischen Ich und Du. Das Du ist dann herausgewachsen aus dem vorhergehenden

Erlebnis der vollkommenen Einfühlung, welches den fremden Körper ebenso belebt zeigte, als sonst mein eigener ist. Dann weiß ich, auf Grund der Erinnerung, daß diese Miene der Ausdruck von Zorn ist. Aber wenn ich dies weiß, so ist die eigentliche Einfühlung, welche wesentlich Einsfühlung ist, längst schon wieder vorüber. Und umgekehrt weiß ich nichts um die Beseeltheit der wahrgenommenen Miene, solange ich einfühlend in ihr lebe, da Erleben und gleichzeitiges Vorstellen des Erlebens sich ausschließen.

Dagegen ist zunächst folgendes zu bemerken: Wenn das Wissen um die Beseeltheit der fremden Gebärde auf der Erinnerung an die vorhergehende Einfühlung beruht, so muß doch, während ich mich an die vorhergehende Einfühlung erinnere, diese selber sich irgendwie aufs neue vollziehen; denn ich kann mich nicht erinnern, ohne mich an etwas zu erinnern, mag dieses Etwas bewußt oder nur unbewußt gegenwärtig sein. Dann muß also in demselben Augenblick, da ich um die Beseeltheit der fremden Gebärde weiß, das eingefühlte Gefühl sich neuerdings in mir regen. Wenn aber nunmehr Wissen und Fühlen gleichzeitig nebeneinander bestehen, so konnte dies ebenso auch vorher schon bei der eigentlichen Einfühlung der Fall sein.

Lipps meint, höchstens „potenziell“ könne das Wissen um die Beseeltheit des anderen schon im Akte der Einfühlung mitenthalten sein, den aktuellen Vollzug desselben aber schließe die Einfühlung, falls sie vollkommene Einfühlung ist, unbedingt aus.[1]) Wie aber kann ich um einen Sachverhalt wissen, wenn ich den Urteilsakt, daß dieser Sachverhalt ist, nicht auch wirklich vollziehe? Es ist vielleicht denkbar, daß ich im Unbewußten ihn vollziehe; aber dann ist er, wiewohl unbewußt, doch nichtsdestoweniger

---

[1]) Ästhetik Bd. 1 1903 S. 125.

wirklich. Ein Wissen dagegen, das nicht auf einem wirklich vollzogenen Urteil beruht, bloß „potentiell“ existiert, ist überhaupt kein Wissen, ist gar nichts. Und so müßte Lipps konsequenterweise also bei der Behauptung bleiben, daß der Zustand der Einfühlung, wenigstens der vollkommenen Einfühlung, keinerlei Wissen um die Beseeltheit der fremden Gebärde gestattet.

Wie aber ist es dann möglich, daß ich hernach, nach vollzogener Einfühlung, darum weiß, da doch dieses Wissen eine neuerliche Aktualisierung des Einfühlungsgefühls zur Voraussetzung hat? Wäre es also schließlich doch möglich, daß Wissen und Einfühlen nebeneinander bestehen? Freilich liegt dann nicht mehr „vollkommene Einfühlung“ im Sinne Lipps' vor und nur bei der vollkommenen Einfühlung soll ein solches Nebeneinander ausgeschlossen sein.

Kommt es demnach auf den Gegensatz zwischen vollkommener und unvollkommener Einfühlung an, so muß es zwischen beiden doch auch eine Reihe von Zwischenstufen geben und die Bezeichnungen Vollkommen und Unvollkommen bedeuten nur eine obere und untere Grenze. Dann ist die wirklich vollkommene Einfühlung etwas ausschließlich Gedachtes, ein Ideal lebhafter, inniger Einfühlung und existiert als solches so wenig, als die vollkommene Gerade existiert oder ein „reines“ Gefühl d. h. ein Gefühl etwa, das nicht begleitet wäre von irgendwelchen Vorstellungen, Strebungen usw. So bleibt es also doch wieder dabei, daß jedenfalls kein Akt der Einfühlung, er mag so „vollkommen“ sein als er will, ein Wissen um das eingefühlte Gefühl von vornherein ausschließt.

Aber wir können weiter gehen und sagen, daß in jedem Akt der Einfühlung ein solches Wissen um das eingefühlte Gefühl nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern stets auch wirklich vorhanden ist, ja notwendigerweise vorhanden sein muß.

Wenn ich die Gebärde eines anderen sehe, so steht

immer fest, daß die Gebärde und der Leib des anderen nicht meine Gebärde bezw. nicht mein Leib ist. Freilich ist mein Leib zunächst immer nur ein Ding, das ich mit den Sinnen wahrnehme, so gut wie der Leib des anderen, und zwar ein Ding von der nämlichen Art wie dieser. Andererseits aber nimmt er doch eine einzigartige Stellung unter allen sinnlich wahrnehmbaren Dingen ein, indem er allein immer zum Ausdruck bringt, was ich fühle, und unermüdlich den Regungen meines Willens gehorcht.

Zwar drückt auch die fremde Gebärde aus, was ich fühle, insofern in der fremden Gebärde faktisch immer doch eben ich fühle. Aber es kann sein, daß ich in der fremden Gebärde Trauer fühle, während ich selbst gleichzeitig heiter bin: dann bringt die fremde Gebärde nicht alles zum Ausdruck, was faktisch ich fühle, Trauer und Heiterkeit, sondern ausschließlich die Trauer. Nur mein Leib ist der vollständige Ausdruck alles dessen, was ich fühle, der Trauer sowohl als der Heiterkeit.[1])

Dazu kommt: nur mein Leib bringt unmittelbar zur Ausführung, was ich will, ist der unmittelbare Ausdruck meines Wollens, so wie er der Spiegel meines Gefühlszustandes ist. Wenn ich will, so regen sich ohne weiteres die Glieder meines Leibes und führen die gewünschte Bewegung aus. Aber ich kann wollen so viel als ich will, so wird der Leib eines anderen sich doch nie von der

---

[1]) Die Trauer muß, da faktisch ja ich letzten Endes sie fühle, auch in meinem Körper zum Ausdruck gelangen, — so wie jeder psychische Vorgang von einem Vorgang im Gehirn und dieser wieder von einer Reaktion auf den Körper begleitet ist —, andererseits aber ist dieser köperliche Ausdruck der Trauer doch viel zu schwach, als daß ich von ihm etwas wüßte. Eben weil ich mir an meinem Leib keiner Äußerung von Trauer bewußt bin, wird es möglich, daß ich diese Trauer nicht als meine Trauer erkenne und sie dem anderen zuschreibe, mit dessen entschieden trauriger Gebärde sie übereinstimmt.

Stelle bewegen, es sei denn, daß ich ihn ausdrücklich darum ersuche. Und vorausgesetzt, daß er dann wirklich sich bewegt, — was ja nicht notwendig der Fall ist —, so ist diese Bewegung doch nicht unmittelbar Ausdruck meines Wollens, sondern vermittelt durch meine ersuchenden Worte.

So ist also mein Leib vor allen anderen Leibern wie überhaupt vor allen Gegenständen ausgezeichnet, indem er unmittelbar die Regungen meines Willens in Taten umsetzt, so wie er jederzeit, nicht nur gelegentlich, der Ausdruck meines Gefühls ist.

Nehme ich demnach die Gebärde eines anderen wahr, so steht fest, daß die Gebärde oder überhaupt der Leib des anderen nicht meine Gebärde bezw. nicht mein Leib ist. Der Ausdruck der Gebärde des anderen kann zwar vorübergehend und teilweise übereinstimmen mit meinem eigenen Fühlen und Wollen, wenn ich mich nach Möglichkeit in seine Lage versetze; in dem Augenblick aber, da ich aufhöre mich betrachtend in ihn zu versenken, ist seine Gebärde auch nicht mehr der Ausdruck meines Fühlens und Wollens, und selbst während ich versunken bin in seine Betrachtung, drückt seine Gebärde z. B. nicht aus meinen Zustand des versunkenen Betrachtens und überhaupt alles dessen, was sonst augenblicklich in mir vorgeht, das bedingt ist durch den Gesundheitszustand und die Konstitution meines Körpers, durch irgendwelche früher empfangene Eindrücke usw. Dies alles kommt nicht zum Ausdruck in der fremden Miene, also ist sie nicht meine Miene. Dann aber kann auch, was in dieser Miene sich ausdrückt, nicht mein Fühlen, mein Wollen oder überhaupt mein inneres Erleben sein. Dann handelt es sich um das Fühlen und Wollen eines anderen, das dieser erlebt und nicht ich. Ich kann ja immer nur mein eigenes Fühlen und Wollen erleben, nie das eines anderen; und da ich das Fühlen und Wollen des anderen nicht selber

erlebe, so bleibt nur übrig, daß ich es vorstelle oder denke.

Es läßt sich nicht darüber hinwegkommen, daß mein Körper und der Körper eines anderen, den ich wahrnehme, zwei sind und daß der Körper des anderen nicht mein Körper ist. Dann ist es auch schlechtweg undenkbar, daß ich in dem Körper des anderen fühle und mich innerlich betätige, wie Lipps will, sondern was in dem Körper des anderen vor sich geht, kann immer nur das Fühlen und Wollen dieses anderen sein, ich kann es nicht eigentlich erleben, ich kann es nur vorstellen oder denken.

Wir können den Sachverhalt auch folgendermaßen bezeichnen. Wenn ich die Gebärde eines anderen wahrnehme, so ist zunächst diese Gebärde, dies sinnlich wahrnehmbare Ding, „Gegenstand" für mich, etwas, das jenseits aller subjektiven Willkür besteht. Nun ist unzertrennlich mit der Gebärde für mich verbunden der innere Zustand, welcher in ihr zum Ausdruck gelangt: die Gebärde kann nicht bestehen ohne den entsprechenden inneren Zustand und der letztere existiert für mich ausschließlich in und mit der Gebärde. So sind mir beide zugleich und miteinander gegeben. Und da die Gebärde „Gegenstand" für mich ist, etwas, das völlig unabhängig von mir existiert, so muß auch der innere Zustand in dieser Gebärde „Gegenstand" sein: etwas, das nicht ich erst schaffe, indem ich es erlebe, etwas Fertiges, in sich schon Vollendetes, und meine Stellung zu ihm kann demgemäß nur ein Anerkennen, ein Denken oder Vorstellen sein. —

Es scheint, daß wir hiemit wieder umstoßen, was im vorhergehenden Abschnitt so nachdrücklich betont wurde und was doch eigentlich selbstverständlich ist: daß das eingefühlte Gefühl immer mein eigenes Gefühl ist, daß es Gefühle nirgends sonst auf der Welt gibt als immer nur in meiner eigenen Brust. Aber der Widerspruch

ist bloß ein scheinbarer. Denn es ist offenbar etwas Verschiedenes, wenn ich das eine Mal den Vorgang betrachte, durch den die Beseelung der fremden Gebärde zustande kommt, — von dem ich selber nichts weiß, wenn ich den Akt der Beseelung vollziehe —, ein andermal dagegen die Art und Weise, wie sich diese Beseeltheit mir darstellt, — die wieder nicht mit dem wirklichen Vorgang übereinstimmt. Und wenn in ersterer Hinsicht nicht der geringste Zweifel besteht, daß immer ich der Fühlende bin, wenn ich an einem anderen irgendein Fühlen entdecke, so ist es andererseits nicht minder gewiß. daß dieses Fühlen für mich immer das Fühlen eines anderen, nicht mein eigenes Fühlen ist, daß ich es nicht eigentlich selber erlebe, sondern bloß vorstelle.

So ist die „vollkommene Einfühlung" als wirklich möglicher Zustand der Einfühlung gänzlich undenkbar. Höchstens in einem pathologischen Zustand ließe es sich denken, daß der Gegensatz von Ich und Du derart verwischt wäre, daß allen Ernstes ich erlebte, was der andere erlebt. Aber selbstverständlich könnte dann auch nicht von Einfühlung, Beseelung die Rede sein, da faktisch dann eben ich lebte und erlebte, wie auch sonst immer, mit dem einen Unterschied nur, daß ich es täte als andere Person. Dieses Wechsels aber wäre ich mir vielleicht gar nicht oder nicht deutlich bewußt und es bliebe dabei, daß ich — in der angenommenen Person — lebte und eventuell sogar Stellung nähme zu der Person, die sonst — im normalen Leben — wirklich ich bin. Eine Einfühlung aber käme auf diese Weise gar nie zustande.

Noch in anderer Hinsicht glaubt Lipps den Vorstellungscharakter der eingefühlten Gefühle leugnen zu müssen. Er meint, die Lust, die ich im Zustand ästhetischen Genießens fühle, ist nie bezogen auf das Psychische im Kunstwerk, auf die eingefühlten Gefühle, sondern gilt einzig und allein dem sinnlich wahrnehmbaren

Gegenstand z. B. der menschlichen Gebärde, nicht dem, was in dieser Gebärde sich ausdrückt, dem Zorn, der Heiterkeit usw. Nur die Gebärde ist „Gegenstand", ist demnach vorgestellt oder gedacht, nicht aber das Gefühl; dieses ist immer nur gefühlt oder erlebt. Und weiterhin: Lust ist ihrem Wesen nach immer Färbung irgendeines Tätigkeitsgefühls, somit Lust in der Tätigkeit, nicht an, angesichts, gegenüber der Tätigkeit. „Eine Lust an der Tätigkeit in diesem Sinn gibt es nicht. Die Lust an der Tätigkeit würden wir darum richtiger Lust in der Tätigkeit nennen. Wohl aber fühle ich Lust an oder gegenüber einem Gegenstand (Lipps meint: einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand), der mir Anlaß gibt zu solch lustvoller Tätigkeit. — Vollbringe ich etwa eine schöne edle Tat, so fühle ich mich zwar beglückt während des Vollbringens in meiner Tätigkeit — nicht angesichts derselben —, aber fühle Lust angesichts des Zieles, das ich vor Augen habe; d. h. mein Glücksgefühl ist nicht bezogen auf mein Tun, sondern auf das Ziel. Ist die Tat dann vollbracht, so kann ich rückschauend nun allerdings mein Tun betrachten und meine Freude an diesem Tun haben." (Man bemerke, wie unwillkürlich Lipps selber den Ausdruck gebraucht: Freude an diesem Tun, während er doch vorher betont, daß es nur Lust an Gegenständen d. h. sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen gibt.)

Weiter führt er dann aus: „Habe ich Lust ‚an' einem Gegenstand, so bin ich durch den Gegenstand bestimmt, die Lust ist in dem Gegenstand ‚gegründet', sie ‚gilt' von ihm; die Lust: das will sagen die innere Tätigkeit der Zuwendung, die, weil sie Tätigkeit der Erfassung eines solchen Gegenstandes ist, Lustfärbung an sich trägt, ist von dem Gegenstand gefordert; sie ist die Erfüllung einer objektiven d. h. einer Gegenstandsforderung. — Die Beziehung zwischen Gegenständen und mir, die ich hier

kurz als Erfüllung einer Gegenstandsforderung bezeichne, macht den spezifischen Sinn der Lust an etwas aus. Von dieser Beziehung nun ist die Beziehung zwischen mir und dem sinnlichen Gegenstand, in welchem ich Lust fühle, durchaus verschieden. Hier ist nicht die Rede von einer Forderung des Gegenstandes. Sondern die Einfühlung besagt, daß die Auffassung eines sinnlichen Gegenstandes in sich selbst zugleich die Tendenz ist, mich in bestimmter Weise innerlich zu betätigen, daß, letzten Endes vermöge eines nicht weiter zurückführbaren Instinkts (gemeint ist der ‚Nachahmungsinstinkt'), dies beides, die Erfassung eines sinnlichen Gegenstandes und eine bestimmte Weise meiner eigenen inneren Betätigung, ein und derselbe Akt ist, eine einzige innere Betätigungsweise."[1])

Es sind wesentlich zwei Behauptungen, die Lipps hiemit aufstellt: 1. ich fühle Lust immer nur an einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, nie aber an einem inneren Verhalten, sondern immer nur in oder mit demselben; 2. die Lust, die ich an einem Gegenstand habe, ist die Erfüllung einer Forderung, mit der dieser Gegenstand an mich herantritt, nicht so aber die Lust, die an die Einfühlung sich knüpft, diese Lust „in" einem psychischen Verhalten.

Wir wollen uns zunächst zu dem zweiten Punkt wenden: Wenn wir mit Lipps von Gegenstandsforderungen und der Erfüllung solcher Forderungen sprechen, so bezeichnen wir damit das Bewußtsein, daß unabhängig von uns ein Gegenstand sei, ein Sachverhalt bestehe, ein Urteil von ihm gelte. So „fordert" der Gegenstand vor mir auf dem Tisch, den ich als Lampe bezeichne, daß ich ihn als wirklich anerkenne, gewisse Eigenschaften von ihm prädiziere, die ihm tatsächlich zukommen usw. D. h. die „Forderung" eines „Gegenstandes" bezeichnet

---

[1]) Arch. f. d. gesamte Psychologie 4 1905.

ein Wirklichkeits- oder Geltungsbewußtsein und kommt nur in Frage, wo es sich um Sein oder Nichtsein eines Gegenstands, um Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhalts, Gültigkeit oder Ungültigkeit eines Urteiles handelt. Dagegen „fordert" ein Gegenstand oder Sachverhalt nicht, daß ich mit irgendeinem Gefühl auf ihn reagiere, da das Gefühl nicht Bestimmung des Gegenstands oder Sachverhalts, sondern ausschließlich meiner selbst ist. Wenn ein Dachziegel vor mir auf den Boden fällt und mich in einigen Schrecken versetzt, so „fordert" der Dachziegel nicht, daß ich angesichts seiner oder ihm gegenüber erschrecke, sondern der Sachverhalt ist, daß ich eben einfach erschrecke „angesichts" des niederfallenden Ziegels. So kommt also bei der Lust oder Unlust „an" einem Gegenstand eine „Forderung" desselben überhaupt nicht in Frage und demnach kann auch in dieser Hinsicht keinerlei Unterschied bestehen zwischen der Lust „an" einem sinnlichen Gegenstand und der Lust, die ich fühle „an" oder, wie Lipps sagt, „in" einem psychischen Verhalten.

Lassen wir aber nun die „Forderungen" der Gegenstände ganz aus dem Spiel, so kann die Lust „an" einem Gegenstand nichts anderes bedeuten, als daß die Lust durch diesen Gegenstand „bedingt" ist, daß ich meine Lust „beziehe auf" ihn. Es handelt sich um eine eigenartige, nicht weiter zu beschreibende Beziehung, ein inneres Bezogensein auf- oder eine gefühlsmäßige Bestimmtheit oder Bedingtheit durch den Gegenstand, eine einfach tatsächliche Beziehung, die völlig verschieden ist von dem Bewußtsein des Bestehens dieser Beziehung, von einem logischen Geltungsbewußtsein.

Genau so nun wie meine Lust bedingt ist durch- oder bezogen ist auf einen äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, so kann sie gelegentlich auch bedingt sein durch- oder bezogen sein auf ein psychisches Verhalten,

sei es meiner selbst oder eines anderen. So bin ich befriedigt über mein eigenes korrektes Verhalten, dessen ich mir bewußt bin, habe Gefallen an der tüchtigen Gesinnung eines anderen, fühle Ekel angesichts irgendeiner Gemeinheit usw. Es sind Fälle, über deren Tatsächlichkeit kein Zweifel besteht. Wenn ich befriedigt bin über mein eigenes korrektes Verhalten, so hat das Gefühl meiner Befriedigung Sinn und Bedeutung nur, sofern ich mir meines korrekten Verhaltens bewußt bin, also indem ich meine Befriedigung auf das korrekte Verhalten beziehe. Das korrekte Verhalten ist die Voraussetzung, durch die mein Gefühlszustand bestimmt wird, genau so wie er bestimmt wird durch ein sattes Purpur etwa, — dieses Gegebene, einfach tatsächlich Bestehende —, wenn es mir innerlich wohl wird angesichts desselben. Und ebenso wie das Purpur ist auch mein korrektes Verhalten, das in der Vergangenheit zurückliegt, etwas Tatsächliches, unabänderlich Feststehendes: ich vermag es jetzt nicht mehr zu ändern, daß ich früher mich in korrekter Weise verhielt; wohl aber vermag die Tatsache, daß ich früher mich in solcher Weise verhielt, mich, meinen jetzigen Zustand in bestimmter Weise zu verändern: ich fühle mich befriedigt über mein früheres korrektes Verhalten. D. h. mein früheres korrektes Verhalten ist „Gegenstand", ein Etwas, das eingreift in meinen jetzigen Zustand, genau so wie jener Gegenstand oder jenes Etwas, das ich Purpurfarbe nenne, mich oder meinen Zustand bestimmt. Ist aber mein früheres Verhalten, „an" dem ich meine Freude habe, „Gegenstand", so gut wie ein im Raum existierender sinnlicher Gegenstand, so muß ich mir seiner auch als Gegenstandes bewußt sein, kann ihn nur vorstellen oder denken, nicht im eigentlichen Sinne erleben.[1])

[1]) In seiner Schrift „Vom Fühlen, Wollen und Denken" 2. Aufl. 1907 scheint Lipps seine Anschauungen wieder etwas geändert zu

Im Grunde genommen versteht sich dies alles schließlich von selbst, da unser ganzer Verkehr untereinander ja eben darauf beruht, daß wir unseren inneren Zustand, unser Fühlen und Wollen, gegenseitig als Tatsache erkennen, als etwas Gegebenes hinnehmen oder vorstellen. Eben darauf beruht vor allem auch der ästhetische Genuß, der sich an die Darstellung des Seelischen in der Kunst knüpft: die Kunst führt uns anschaulich die inneren Regungen vor Augen, die wir im praktischen Leben meist nur oberflächlich — nicht ihrem Wesen, vorwiegend nur ihrer Bedeutung nach — zu beachten gewohnt sind. Wir wollen mit einem Beispiel darauf eingehen.

Bekanntlich erträgt man leichter ein Übel in Gemeinschaft mit anderen, als wenn man ganz allein sich mit ihm abfinden soll. Erblicke ich mein eigenes Leiden im Leiden eines anderen wieder, so wird es eben damit zur Tatsache gestempelt, zu etwas, das nun einmal ist und als solches zuletzt wohl begründet ist in den Gesetzen der Natur oder unseres menschlichen Daseins. Der eigene, persönliche Schmerz erscheint immer leicht als etwas Exzeptionelles, als eine Bosheit des Schicksals gerade uns gegenüber. Die objektive Tatsache dagegen stellt sich dar im Licht einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, als etwas, das eben ist, als etwas Notwendiges, Unabänderliches: und damit ist dem Gegenstand unseres Schmerzes der Stachel der Bosheit genommen.

Eben darauf beruht nun, was man die erlösende Macht der Kunst nennen kann, wenn sie uns Elend und Leiden vor Augen führt und das schlimmste alles Leidens, die Schuld. Wie die Mühseligkeit des Lebens, so ist auch die sittliche Schuld, die uns niederdrückt, aller Defekt überhaupt, Tatsache, ist schließlich begründet in unserer

---

haben. Vgl. namentlich S. 229ff.; teilweise im Widerspruch dazu steht, was er S. 3 sagt.

menschlichen Natur. Und die Kunst zeigt uns Elend und Schuld, darunter wir leiden, eben als Tatsache, unabänderliche, natürliche Tatsache: wir sind keine Ausnahme mehr und jedenfalls wäre es töricht gegen Tatsachen und Gesetze sich sträuben zu wollen. Dazu fügt dann freilich die Kunst noch ein Zweites: sie offenbart Werte im Leiden und zeigt Schönheit in der Schuld, so daß Schuld und Leiden gleichsam gerechtfertigt erscheinen, — was an dieser Stelle jedoch nicht weiter untersucht werden soll.

So steht also fest, daß das eingefühlte Gefühl immer als etwas Gegebenes, als Gegenstand sich darstellt, daß ich es demgemäß immer vorstelle oder denke, — unbeschadet der anderen Tatsache, daß letzten Endes doch ich selber es sein muß, der das einzufühlende Gefühl oder überhaupt innere Leben erlebt, da niemand sonst auf der Welt erlebt als immer nur ich.

Damit aber sehen wir uns vor die Frage gestellt, wie beides faktisch zu gleicher Zeit sein kann, wie etwas, das ausschließlich ich selber erlebe, gleichzeitig während ich es erlebe, doch als etwas, das unabhängig von mir ist, als etwas Gegebenes, als „Gegenstand" sich darstellen kann.

Vorstellung von Psychischem. Möglichkeit einer inneren Wahrnehmung.

Einen Punkt haben wir im Vorausgehenden schon berührt: das Gefühl, das in der fremden Miene sich ausspricht, ist gebunden an diese Miene d. h. an diesen „Gegenstand", dieses „Ding". Und wie dieses Ding, fremde Miene genannt, gänzlich unabhängig von mir, fertig vor meinem Wahrnehmen oder Denken besteht, so muß auch, was unzertrennlich damit verbunden ist, die innere Regung, die darin zum Ausdruck gelangt, unabhängig

von mir existieren. D. h. die innere Regung, die in der fremden Miene sich ausspricht, ist „Gegenstand" so gut als die sinnlich wahrnehmbare Miene, etwas schlechtweg Gegebenes, das nicht ich erst durch mein Denken oder Wahrnehmen schaffe, sondern als Tatsache lediglich anerkenne oder vorstelle. Also muß ich die innere Regung im Akte der Einfühlung als Gegenstand — genau so wie den äußeren Gegenstand — denken oder vorstellen, so wie ich sie andererseits als innere Regung, als Gefühl letzten Endes doch auch selber fühlen oder erleben muß.

Erleichtert aber wird mir dies Vorstellen durch den Umstand, daß das Gefühl, welches ich einfühle, meist in keinem engeren Zusammenhang mit meinem gegenwärtigen oder unmittelbar vorangehenden Erleben steht. Wenn ich in die Züge der wahrgenommenen Statue die Regung des Zornes einfühle, so begegnet mir nichts oder ist nichts in den vorangehenden Augenblicken mir begegnet, weshalb ich wirklich zürnen könnte. Sondern der Zorn ist bloß auf dem Wege der Assoziation und Reproduktion bei dem Anblick der fremden Gebärde erwacht, ohne daß ich über diese Gebärde zürnte oder über sonst etwas. Der Zorn ist nicht eigentlich begründet oder motiviert in meinem gegenwärtigen Erleben, geht sonach mich nichts an, ist nicht mein Zorn.

Und selbst wenn ich meinen eigenen Zorn vorstelle, den ich früher einmal hatte, so hat doch dieser Zorn jetzt, da ich mich seiner erinnere d. h. ihn einfühle in das Erinnerungsbild meiner selbst zu einer früheren Zeit, nichts mit meinem gegenwärtigen Befinden zu tun, ist nicht begründet in ihm, steht relativ isoliert da neben den anderen Erlebnissen, welche das Ich des gegenwärtigen Zeitpunktes ausmachen. Er gehört nicht eigentlich zum Ich, ist etwas Fremdes, das sich gewaltsam in den Zusammenhang meines gegenwärtigen Erlebens eindrängt: ist Gegenstand.

Eben dies macht ja den eigentlichen Sinn des „Gegenstands“ aus, daß er meiner subjektiven Willkür sich entzieht, daß ich ihn schlechtweg anerkennen muß als das, was er ist, ohne an seinem Sein oder Sosein das Geringste ändern zu können. Auch das Tintenfaß vor mir auf dem Tisch, dieser „Gegenstand“, ist ja letzten Endes — genau so wie der erlebte und doch zugleich als objektiv vorgestellte Zorn nichts als ein Komplex von subjektiven Erlebnissen, meiner Empfindungen nämlich. In der Art und Weise jedoch, wie dieser Komplex in der Gesamtheit der übrigen Erlebnisse sich Geltung verschafft, liegt etwas so eigentümlich Aufdringliches, Unwiderstehliches, daß er von diesen sich als ein Fremdes, für sich Bestehendes relativ loslöst: da er so hartnäckig sich allen Regungen des Gefühls und des Willens gegenüber behauptet, scheint er nicht gleicher Art wie die übrigen Erlebnisse, scheint er nicht *subjektiv* wie diese zu sein, sondern allem Subjektiven als ein *Unabhängiges*, *Objektives* entgegenzutreten.

Dasselbe nun ist auch bei dem vorgestellten Gefühl des Zornes der Fall: es *paßt nicht* in den Zusammenhang meines subjektiven Erlebens, ist — als Tatsache — *nicht bestimmbar* durch mein Fühlen und Wollen, erscheint als etwas Fremdes, als Eindringling: ist sonach „Gegenstand“.

So wird verständlich, wie ich dazu komme, ein inneres Erleben, das doch immer nur *ich selber* erlebe, gleichwohl als etwas Objektives, als „Gegenstand“ zu betrachten: die Art und Weise, wie es auftritt, der Mangel eines engeren Zusammenhanges mit dem, was sonst *ich* im gegenwärtigen Augenblick erlebe, läßt es als ein Fremdes, von mir Unabhängiges, als „Gegenstand“ erscheinen. — Aber damit sind nun freilich noch keineswegs die Schwierigkeiten unseres Problemes gelöst.

Wir haben gesehen: das Gefühl, das ich einfühle, ist einerseits *vorgestelltes* Gefühl und andererseits ist es

gefühltes, erlebtes Gefühl. Soll ich das Gefühl wirklich erleben, so kann ich es immer nur jetzt, in der Gegenwart erleben; soll ich es aber vorstellen d. h. als ein Fertiges, als Tatsache vorstellen, so muß ich es erlebt haben, so muß es bereits in der Vergangenheit sein. Also muß das Gefühl, das ich einfühle, immer gegenwärtig und zugleich auch vergangen sein.

Alles Leben, alles Sein ist immer gegenwärtiges Leben, gegenwärtiges Sein, ein Gewesensein, Gelebthaben überhaupt kein Sein und kein Leben. Die Vergangenheit ist kein Sein und wenn ich leben soll, so muß ich immer jetzt, muß in der Gegenwart leben. Also muß ich auch im Akte der Einfühlung und überhaupt bei der Vorstellung von Psychischem, — da letzten Endes immer nur ich selber erlebe und sonst niemand auf der Welt —, jetzt, in der Gegenwart erleben, was ich als erlebt einfühle oder überhaupt vorstelle.

Was andererseits die Vergangenheit des vorgestellten und eingefühlten Lebens betrifft, so ist erste Voraussetzung für alles gegenständliche Vorstellen oder Denken, daß der Gegenstand des Vorstellens oder Denkens überhaupt da ist, sich verwirklicht hat, somit schon der Vergangenheit angehört. Erst muß der Gegenstand da sein, dann erst kann ich ihn als diesen Gegenstand denken oder vorstellen.

Nun handelt es sich zunächst freilich nur um ein logisches Prius, das an sich immerhin mit Gleichzeitigkeit verbunden sein könnte: der Gegenstand ist Voraussetzung oder Bedingung seines Denkens d. h. ich kann den Gegenstand nicht denken, wenn er — für mich wenigstens — nicht da ist; aber deswegen könnten Gegenstand und Denken doch immerhin auch gleichzeitig sein. Das Tintenfaß etwa, das vor mir auf dem Tisch steht und das ich jetzt als eben diesen Gegenstand denke oder vorstelle, war faktisch nicht nur vor meinem Denken oder

Vorstellen dieser Gegenstand, sondern ist derselbe auch jetzt noch, eben während ich ihn denke. So könnte auch ein Fühlen oder überhaupt inneres Erleben, das ich vorstelle oder denke, nicht nur dem gegenständlichen Vorstellen oder Denken vorausgehen, sondern möglicherweise auch gleichzeitig mit dem Vorstellen oder Denken ins Dasein treten, sonach zu gleicher Zeit erlebt und vorgestellt sein.

Aber dagegen ist nun zu bedenken, daß kein „Gegenstand", streng genommen, fertig und mit einemmal vor uns hintritt, daß jeder Gegenstand in einer — sei es noch so kurzen — Zeit wird, so wie überhaupt nichts in der Welt auf einmal ins Dasein tritt, sondern immer allmählich wird. Auch wenn ich das Tintenfaß vor mir auf dem Tisch, diesen „Gegenstand", denke, so müssen zunächst die optischen Eindrücke davon an mein Zentralorgan gelangt sein, sich hier zu dem einheitlichen Bild dieses bestimmten Wahrnehmungsinhalts vereint, dazu noch mancherlei Assoziationen wachgerufen haben, ehe ich überhaupt Veranlassung habe, den „Gegenstand" Tintenfaß wirklich zu denken. Da dies alles aber in einer sei es noch so kurzen Zeit vor sich geht, so besteht streng genommen keine Garantie, daß der Gegenstand in dem Augenblick, da ich ihn denke oder vorstelle, überhaupt noch wirklich da ist. Der Gegenstand war vorhanden, aber es ist nicht ausgemacht, daß er auch jetzt noch wirklich vorhanden ist.

Handelt es sich nun gar um psychische Gegenstände, so kommt noch weiter in Betracht, daß der Gegenstand selber immer in einer kürzeren oder längeren Zeit sich entwickelt: es braucht nicht nur Zeit, bis ich ihn als das, was er ist, erfaßt habe, sondern er selber in seiner objektiven Existenz braucht Zeit, um der fertige Gegenstand überhaupt erst zu werden. Alles innere Leben ist wesentlich Bewegung und Fortschritt, indem jede Emp-

findung und Vorstellung, jeder Akt des Fühlens, Wollens, Denkens usw. eine Unzahl von Momenten in sich schließt, die zeitlich aufeinander folgen. Soll ich demnach einen Akt inneren Erlebens als Gegenstand, als fertige Tatsache denken, so muß diese Tatsache sich innerhalb einer kürzeren oder längeren Zeit erst verwirklicht haben, muß somit schon vergangen sein. In dem Augenblick, da der Akt beginnt, ist er noch nicht der bestimmte Akt, den ich schließlich vorstelle, — dieser ist er erst, wenn er ganz zu Ende gelangt ist; in dem Augenblick aber, da er wirklich zu Ende gelangt ist, ist er nicht mehr vorhanden, sondern *war* nur vorhanden. Also stelle ich vor, was gar nicht *ist*, sondern nur war, während doch das *Erleben*, das ich vorstelle — seinem bloßen Begriff nach — immer nur ein *gegenwärtiges* Erleben ist.

Unsere Verlegenheit aber wird noch größer, wenn wir uns die Frage vorlegen: Was *ist* diese Gegenwart, in welcher wir leben? Offenbar nur die *Grenze* zwischen Vergangenheit und Zukunft, der *gewesenen* Zeit und der *noch nicht gewesenen* Zeit. Dann aber ist die Gegenwart selber *überhaupt keine* Zeit und es gibt streng genommen keine *seiende* Zeit. Es gibt auch keine *ausdehnungslose* Zeit, während die Gegenwart, als Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft, durchaus ohne Ausdehnung ist: denn wäre sie ausgedehnt, so ließe sie sich teilen und der eine Teil von ihr wäre früher als der andere, müßte somit schon vergangen sein, während jener noch zur Zukunft gehörte, und für die Gegenwart bliebe wieder keine Zeit zwischen beiden. Also existiert eine Gegenwart im strengen Sinn des Begriffes überhaupt nicht, ist bloß *gedacht*, um die *gewesene* Zeit von der *noch nicht gewesenen* zu trennen, ist die *Grenze* zwischen beiden. Wir können auch sagen, sie ist die hintere Begrenzung der gewesenen Zeit oder, da diese eine vordere Grenze überhaupt nicht kennt, ist die Grenze der

gewesenen Zeit oder Vergangenheit, der Punkt, da die Vergangenheit aufhört, als Vergangenheit eine positive Größe zu sein und = 0 wird. Dieser Punkt aber existiert nicht, da alle Vergangenheit, wie kurz vergangen, doch immer vergangen ist, ist bloß gedacht, und es kann streng genommen sonach keine Gegenwart geben.

Dann aber kann ich auch nicht in der Gegenwart leben, kann nicht jetzt leben, — wie ich doch glaube —, kann streng genommen nur gelebt haben, nie leben. —

Um alle diese Widersprüche zu lösen, läßt sich nicht umgehen, daß wir in Kürze auf die Eigentümlichkeiten unserer Zeitwahrnehmung eingehen. Das Problem der inneren Wahrnehmung und der Vorstellung von Psychischem überhaupt hängt aufs innigste mit dem Problem der Zeitwahrnehmung zusammen.

Wir waren einerseits zu der Behauptung gezwungen, daß wir immer nur „jetzt", in der Gegenwart leben, andererseits aber besteht doch kein Zweifel darüber, daß es im strengen Sinn des Wortes eine Gegenwart nicht gibt. Auf der einen Seite die Behauptung, daß wir immer in einem Zeitpunkt, im Gegenwartspunkt leben, auf der anderen Seite die entschiedenste Verwahrung dagegen, die nachdrückliche Betonung, daß ein zeitlicher d. h. ausgedehnter Punkt ein Widerspruch in sich selbst ist. Da die Annahme eines ausgedehnten Punktes nun schlechterdings eine unmögliche ist, so wird sich auf keinen Fall rütteln lassen an der Verneinung einer Gegenwart im strengen Sinne des Wortes d. h. eines Gegenwartspunktes und es bleibt nur die Hoffnung, in der ersteren Behauptung, daß wir immer „jetzt", in der Gegenwart leben, eine Unklarheit oder einen Irrtum zu finden und damit den Widerspruch schließlich zu lösen.

Diese Behauptung aber schließt zweierlei ein: einmal daß unser Leben jeweils beschränkt ist auf einen Zeit-

punkt, und dann, daß dieser Zeitpunkt speziell immer der Gegenwartspunkt ist, — während es andererseits doch weder Zeitpunkte überhaupt noch speziell einen Gegenwartspunkt gibt. Wir müssen uns daher fragen: was ist die Veranlassung, daß wir von Zeitpunkten überhaupt reden, und dann, daß wir unsere Existenz gerade immer in den Gegenwartspunkt verlegen? Wissen wir erst, wie wir dazu kommen, solch widerspruchsvolle Begriffe zu bilden, so steht es auch bei uns dem Widerspruch weiterhin aus dem Wege zu gehen.

Als Wesen der Zeit kann man ansehen, daß zwei verschiedene Zeiten immer nacheinander sind; jede Zeit besitzt außerdem Ausdehnung und ist somit ins Unendliche teilbar. Wie kurz ich mir eine Zeitstrecke auch denke, so muß sie doch immer schon ausgedehnt sein und kann in kleinere Zeitteilchen zerlegt gedacht werden, die alle nacheinander sind. Und wollte ich auch diese Teilchen nochmals in kleinere Teilchen zerlegen, so müßte auch von ihnen wieder gelten, daß sie alle nacheinander, ausgedehnt und somit auch weiterhin teilbar sind usw. So kann der Teilungsprozeß in Ewigkeit nie zu einem Ende gelangen, während ich doch andererseits das Bedürfnis empfinde, mich nicht vergeblich mit fortgesetztem Teilen zu bemühen und schließlich solche kleinste Teile zu erhalten, die nicht weiter sich auflösen und sonach als letzte gültige Teile der Zeit gelten können. So bilde ich den Begriff eines Zeitpunkts, der einerseits zwar keine Ausdehnung besitzt, um der Möglichkeit einer weiteren Teilung und eines Nacheinander verschiedener Teile zu entgehen, aber andererseits doch wieder als Zeit gedacht ist. Diesem Begriff kann nun freilich in Wirklichkeit nichts entsprechen, da alle Zeit, wie kurz sie auch sein mag, immer schon Ausdehnung besitzt und eine punktförmige Zeit so wenig denkbar ist als ein ausgedehnter Punkt.

Die Annahme von Zeitpunkten aber ermöglicht mir

nun das Wesen der Zeit noch einfacher zu bezeichnen, als oben geschah. Denn wenn ich sage, zwei verschiedene Zeiten sind immer nacheinander, so setzen diese Zeiten als ihre Teile eine unendliche Anzahl kürzerer Zeiten voraus, von denen bereits vorher — sofern der Teil früher ist als das Ganze — der gleiche Satz gilt. So ersetzen wir sie nun durch Zeitpunkte und sagen: zwei verschiedene Zeitpunkte sind immer nacheinander, womit das Wesen der Zeit, wenn nicht adäquater, so doch einfacher ausgedrückt ist.

Sind aber zwei Zeitpunkte immer nacheinander, so ist eine notwendige Folge, daß ich immer nur in einem Zeitpunkt lebe, und es erübrigt nur noch die Frage, warum dieser Zeitpunkt gerade der Gegenwartspunkt ist. An sich wäre ja ebensogut denkbar, daß wir an irgendeinem — etwa festen — Punkt der Vergangenheit lebten und alle jüngere und jüngste Vergangenheit in eben dem Maße, als sie jüngere Vergangenheit ist, zugleich weiter entfernt läge von unserem „eigentlichen", „wirklichen" Sein. Warum also leben wir „eigentlich", „wirklich" gerade in dem Gegenwartspunkt, der als Grenze der gewesenen und der noch nicht gewesenen Zeit mit der Zeit selber sich vorwärts bewegt?

Überblicken wir unser in der Zeit ausgedehntes Leben, so ist offenbar dies die Beziehung zwischen der Zeit überhaupt und unserem Leben, daß in dem Maße, als unser Leben dem hinteren Ende der Vergangenheit sich nähert, dasselbe zunimmt an Reichtum der Inhalte und diese Inhalte ihrerseits zunehmen an Lebhaftigkeit und Frische und damit zugleich auch an Wirksamkeit im Zusammenhang des psychischen Lebens. Schon das Leben, das nur wenige Stunden vor dem Jetztpunkt zurückliegt, besteht bloß aus einem armseligen Rest von wenigen Vorstellungen, Gefühlen usw., während die letztvergangenen Augenblicke mit tausend Eindrücken auf mich einstürmen, an die sich die verschie-

densten Gefühle, Willens- und Denkakte usw. knüpfen; und während jene verstreuten, zusammenhangslosen Vorstellungen, Gefühle usw., die mein Leben vor wenigen Stunden ausmachen, meist viel zu schwach sind, um überhaupt noch mein Interesse zu fesseln, zeichnen sich die Erlebnisse der allerletzten Vergangenheit durch eine Frische und Lebhaftigkeit aus, neben der die früheren Erlebnisse gänzlich verschwinden. Nun ist aber doch offenbar, was mein Leben ausmacht, der Inhalt meines Erlebens, meine Vorstellungen, Gefühle usw., und da eben diese Inhalte um so reicher und intensiver auftreten, je näher sie dem Gegenwartspunkt liegen, so muß unter allen Teilen der Zeit der letzte, unmittelbar vor dem Jetztpunkt liegende Teil der Vergangenheit es sein, wo mein Leben den höchsten Intensitätsgrad erreicht: mein Leben konzentriert sich in der Richtung auf das hintere Ende der Vergangenheit und so ist dieses die Stelle, wo ich eigentlich oder wirklich lebe.

Nennen wir nun diesen Teil der Vergangenheit, in welchem wir „eigentlich" leben, dem allgemeinen Sprachgebrauch zufolge wieder Gegenwart, so ist nicht erst ausdrücklich zu sagen, daß diese Gegenwart nie eine punktförmige, sondern stets ausgedehnte ist, und so paradox es klingen mag, sie kann auch nie eigentlich gegenwärtig sein, im strengen Sinn zwischen Zukunft und Vergangenheit liegen, da sie vielmehr selbst ein Stück dieser Vergangenheit ist.

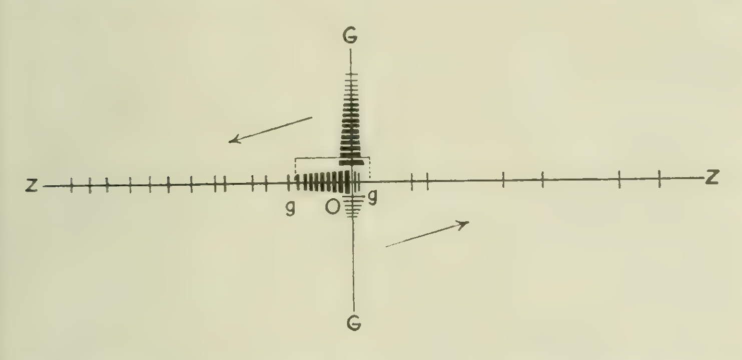
Die Gegenwart also, in welcher wir leben, ist, im Grunde genommen, immer vergangene Zeit, speziell der letzte kurze Augenblick der vergangenen Zeit, faktisch vielleicht einige wenige Sekunden oder nur ein Bruchteil von einer Sekunde. — Nun müssen wir aber weiterhin bedenken, daß mit dem hinteren Ende der Vergangenheit die Zeit überhaupt noch nicht endet, sondern daran weiter die Zukunft sich reiht. Und es gilt Ähnliches von ihr wie

von der vergangenen Zeit: zunächst, daß wir in aller zukünftigen Zeit leben, — da ja auch umgekehrt alle Zukunft existiert, nur sofern wir mit unseren Gedanken in ihr leben, — so wie, psychologisch verstanden, wir immer auch in der ganzen für uns existierenden Vergangenheit leben. Aber auch hier besteht dann, ähnlich wie dort, ein Unterschied zwischen verschiedenen Teilen, sofern die spätere Zukunft numerisch nur wenige Inhalte enthält, denen zudem nur eine geringe funktionelle Wirksamkeit eignet, und ausschließlich die ersten Augenblicke der Zukunft, die zunächst dem Gegenwartspunkt liegen, im Vorgang der Erwartung, einen größeren, fester umrissenen Komplex von Vorstellungen bieten mit Gefühlen, Entschlüssen usw. Also konzentriert sich auch in der Zukunft unser Leben in der Richtung auf das eine, nämlich vordere Ende derselben, wo wir eigentlich, wirklich leben, nicht ein Scheinleben führen wie in der kraftlosen, wesenlosen Vorstellungswelt einer ferneren Zukunft. Was wir Gegenwart nennen, besteht daher nicht nur aus Teilen der vergangenen Zeit, sondern immer zugleich auch aus Teilen der Zukunft, verschwindend kurzen Teilen freilich, die noch erheblich kürzer sein mögen als jene Teile der vergangenen Zeit, welche unsere Gegenwart sind.

Kehren wir nun wieder auf den Standpunkt des Logikers zurück, so können wir in seiner Sprache den Sachverhalt auch folgendermaßen bezeichnen: Unser Leben ist immer beschränkt auf die gegenwärtige Zeit: nur die Gegenwart ist, die Vergangenheit ist nicht, die Vergangenheit war. Diese Gegenwart selber ist freilich ohne Ausdehnung, ganz zeitlos, ist überhaupt keine Zeit. Aber dennoch muß unser Leben mit allem, was dasselbe ausmacht, in dieser — zeitlosen — Gegenwart stattfinden, wenn es überhaupt stattfinden soll. Wir freilich können uns dieser Existenz in einer punktförmigen Gegenwart nicht bewußt sein, da für uns, unsere Organe des Bewußtseins, die

punktförmige Gegenwart nun einmal schlechterdings nicht existiert. Dafür aber bildet sich unsere Psyche in der punktförmigen logischen Gegenwart selber ihre eigene Gegenwart und ihre eigene Zeit, indem sie ihre Inhalte in bestimmter Weise — kurz gesagt, nach Maßgabe von „Temporalzeichen" — auseinander breitet und so ihre, immer ausgedehnte und damit zugleich vergangene, zukünftige und „gegenwärtige" psychologische Zeit schafft.

Graphisch läßt sich der Sachverhalt noch deutlicher zeigen. Die Abszisse *ZZ* in beistehender Figur bezeichne



die unendlich in Vergangenheit und Zukunft sich erstreckende Zeit, der Schnittpunkt mit der Ordinate (O) die Gegenwart im logischen Sinn, als Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die Querstriche auf der Ordinate sollen dann die Bewußtseinsinhalte andeuten, welche in dieser Gegenwart jeweils mein Leben ausmachen. Vom Standpunkt des Logikers aus, in der logischen Zeit, können diese Inhalte, eben weil gegenwärtig, zeitlich nicht ausgedehnt sein, da die Gegenwart als bloße Grenze ohne Ausdehnung ist; zudem, sind wirklich die Inhalte gegenwärtig, so sind sie alle zur nämlichen Zeit, dann aber notwendig in einer ausdehnungslosen, punktförmigen Zeit. Während so die verschiedenen, im logischen Sinn gegen-

wärtigen Inhalte sich zeitlich **nicht** voneinander unterscheiden, so besteht — von Unterschieden der Qualität abgesehen — ein Unterschied doch insofern zwischen ihnen, als gewisse Eigentümlichkeiten, die ihnen allen anhaften und die wir kurz „Temporalzeichen" heißen wollen, in bestimmter Weise gegeneinander sich abstufen. In unserem Schema sei diese Abstufung durch die zunehmende und abnehmende Dicke der Querstriche bezeichnet, welche die gegenwärtigen Inhalte andeuten. Nach Maßgabe der Temporalzeichen nun breiten sich die einzelnen Inhalte nebeneinander aus, indem die einen als Vergangenheit nach rückwärts, die anderen als Zukunft nach vorwärts sich projizieren. Dabei wird durch die eigenartige Abstufung der Temporalzeichen bedingt, daß die schwächeren, verschwommenen Inhalte im allgemeinen in die fernere Vergangenheit und Zukunft verlegt werden, die intensiveren Erlebnisse dagegen, welche jeweils unser **eigentliches** Leben ausmachen, zunächst dem Gegenwartspunkt ihre Stelle erhalten und zum Unterschied von der punktförmigen logischen eine **ausgedehnte psychologische** Gegenwart bilden (gg). Demnach beschränkt sich mein Leben nach logischen Begriffen allerdings auf jeweils einen einzigen Zeitpunkt; aber in diesem Zeitpunkt wird der Inhalt meines Lebens mir selber in **zeitlicher Ausdehnung** bewußt, so daß ich — für mein Bewußtsein — immer nur in der **Zeit** d. h. **ausgedehnten Zeit** lebe, speziell in jenem kurzen Abschnitt derselben, der meine — stets ausgedehnte — **Gegenwart** ist.

Unter den Bewußtseinsinhalten nun, welche meine Existenz in der punktförmigen Gegenwart jeweils bilden und die ich ausbreite in der psychologischen Zeit, befinden sich nicht nur Empfindungen und Wahrnehmungen von äußeren Gegenständen, sondern ebenso die eigene innere Tätigkeit, die Akte meines Fühlens, Wollens usw., deren ich mir als Tatsachen bewußt bin, die ich als innere Gegen-

stände wahrnehme oder denke. Und wie die äußeren so sind auch diese inneren Gegenstände alle mit „Temporalzeichen" versehen, welche ihnen auf der Zeitlinie ZZ ihre bestimmte Stelle anweisen, so daß sie vergangen sind oder zukünftig oder gegenwärtig im psychologischen Sinn. Im logischen Sinn freilich kann mein eigenes Erleben für mich selber nie gegenwärtig sein, da es immer links oder rechts von dem Schnittpunkt der Koordinaten liegt, nie auf diesem — ausdehnungslosen — Schnittpunkte selber. Alles eigene Erleben ist immer vergangen, allenfalls zukünftig, nie aber gegenwärtig im strengen logischen Sinn.

Damit lösen sich nun die Schwierigkeiten, welche das Problem der inneren Wahrnehmung und der Vorstellung von Psychischem enthält. Wir haben gesehen: Soll ich irgendeinen Akt inneren Erlebens vorstellen oder wahrnehmen, so kann es immer nur mein eigenes Erleben sein, das ich vorstelle oder wahrnehme, da streng genommen niemand sonst auf der Welt erlebt als ausschließlich ich. Leben d. h. sein aber kann ich nur jetzt, in der Gegenwart, da Vergangenheit und Zukunft in gleicher Weise Sein und Leben ausschließen. Soll ich aber andererseits die Akte meines inneren Lebens wahrnehmen, sie gegenständlich denken — gleichgültig ob als meine Erlebnisse oder als die Erlebnisse eines anderen —, so müssen sie als Tatsachen vorliegen, müssen somit schon vollendet, vergangen sein.

So ist also, sagten wir oben, beim Wahrnehmen oder Vorstellen von psychischen Vorgängen der Gegenstand des Wahrnehmens oder Vorstellens immer zugleich gegenwärtig und auch vergangen. Jetzt, nach dem, was wir über logische und psychologische Zeit auseinandergesetzt haben, braucht uns dies nicht mehr als Widerspruch zu erscheinen. Nehmen wir den logischen Gesichtspunkt zum Maßstab, dann ist sowohl unser inneres Erleben als auch das Wahrnehmen oder Vorstellen desselben vergangen d. h. immer

links von O befindlich. Bezeichnen wir aber im Sinn des Psychologen als gegenwärtig das hintere Ende der Vergangenheit und das vordere der Zukunft d. h. jenen kleinen Ausschnitt der Zeit, da unser Leben zusehends sich konzentriert, so steht nichts im Wege, daß ebensowohl mein inneres Erleben, das ich wahrnehme oder vorstelle, als auch dies Wahrnehmen und Vorstellen selber gegenwärtig sind. Und da diese — psychologische — Gegenwart immer eine ausgedehnte ist, so daß ein Nacheinander verschiedener Inhalte in ihr statthat, so hindert auch nichts, daß mein inneres Erleben immer vorangeht und das Wahrnehmen oder Vorstellen dieses Erlebens darauf folgt. Dabei kann natürlich der zeitliche Abstand nur ein so verschwindend geringer sein, daß er uns selber überhaupt nicht bewußt wird. Aber nichtsdestoweniger muß ein solcher Abstand im Akte der inneren Wahrnehmung oder der Vorstellung von Psychischem überhaupt bestehen, da ich mein Erleben wahrnehmen oder vorstellen d. h. als Tatsachen erfassen kann nur, wenn es als Tatsache wirklich vorliegt d. h. vollendet d. h. schon vergangen ist.

So lösen sich die scheinbaren Widersprüche, welche dem Problem der inneren Wahrnehmung infolge seines Zusammenhangs mit dem Zeitproblem anhaften, damit lösen sich auch die Rätsel, welche der Tatbestand der Einfühlung, unter dem Gesichtspunkt der inneren Wahrnehmung betrachtet, uns aufgibt. Wie bei der inneren Wahrnehmung handelt es sich auch im Akte der Einfühlung darum, daß ich eines inneren Erlebens mir bewußt bin, das letzten Endes immer, ohne daß ich freilich darum weiß, ich selber erlebe. Ein Unterschied besteht zwischen den beiden Fällen nur, sofern ich dort etwas wirklich erlebe, fühle, erstrebe usw., hier dagegen „nicht wirklich“. Wir sagen im letzteren Fall auch, daß ich das innerlich Erlebte „nur vorstelle“, während ich dort „wirklich wahrnehme“, wo ich wirklich erlebe.

Über diesen Unterschied erübrigt nun noch einiges zu sagen.

Das eingefühlte Gefühl ein reproduziertes Gefühl.

Es handelt sich um den Gegensatz von Wahrnehmen und reproduziertem Wahrnehmen, den wir früher schon kurz berührten, oder allgemeiner gesagt, von Erleben und reproduziertem Erleben. Es wird zweckdienlich sein, zunächst auf sinnlichem Gebiet diesen Unterschied zu bestimmen, da er ähnlich dann auch für das innere Erleben sich wird angeben lassen: hier wie dort handelt es sich ja um ein Erleben und zwar entweder „wirkliches" oder „nur" reproduziertes Erleben.

Auf sinnlichem Gebiet nun kommt als Merkmal der Wahrnehmung vor allem in Betracht die Bestimmtheit ihres Inhalts, die Entschiedenheit, mit welcher dieser auftritt. Es handle sich um die Wahrnehmung einer grünen Farbe. Dann besteht, solange ich die Augen darauf richte, nicht der geringste Zweifel für mich über die Nuance, die Lichtstärke derselben, ihre räumliche Ausbreitung usw. Es ist ein Grün von genau dieser bestimmten Nuance und keiner anderen, die Umrißlinien sind eindeutig festgelegt, die Leuchtkraft und Intensität haben ihren genau fixierten Grad und in allen diesen Eigenschaften tritt kein Wandel ein, solange ich das Grün wirklich sehe. Es tritt mir gleich im ersten Augenblick, da ich es wahrnehme, als etwas Fertiges, Bestimmtes entgegen, um es ohne Schwanken zu bleiben, solange ich die Augen darauf richte, und so sehr ich mich auch bemühen wollte es willkürlich zu verändern, ihm eine andere Nuance, einen anderen Umriß zu geben usw., so würde es gleichwohl bleiben, was es ist und gleich im ersten Augenblick so eindeutig und bestimmt war.

Schließe ich nun die Augen und suche nochmals das gleiche Grün mir gegenwärtig zu halten, so ist zwar der Gegenstand, den ich vorstelle — genauer: in dem reproduzierten Bild denke oder vorstelle —, allerdings ein und derselbe wie der wahrgenommene Gegenstand und ist bestimmt durch die gleichen Eigenschaften wie dieser. In diesem Sinn kann ich sagen, daß die vorgestellte (im Reproduktionsbild vorgestellte) Sonne ebenso wärmt und blendet wie die wahrgenommene Sonne, der objektive Gegenstand Sonne, den ich ebensowohl im Wahrnehmungsbild als im Reproduktionsbild mir „vorstellen" kann. Aber doch ist ein beträchtlicher Unterschied zwischen der wirklich wahrgenommenen und der bloß vorgestellten „Sonne", wenn wir unser Augenmerk nun auf das Bild richten, in dem wir die Sonne, den transzendenten Gegenstand denken: nur die wahrgenommene Sonne leuchtet und wärmt, nicht aber die vorgestellte Sonne.

Damit ist ein Merkmal der Reproduktion im Gegensatz zur Wahrnehmung bezeichnet: an Intensität erreicht die Reproduktion in der Regel nicht die wirkliche Wahrnehmung.

Aber dieses Merkmal ist nicht das einzige. Dazu kommt jener Mangel an Dauerhaftigkeit und Bestimmtheit, welcher den Reproduktionsbildern den Charakter des Unwesenhaften, bloß Scheinbaren verleiht. Suche ich etwa mir die grüne Farbe nochmals zu vergegenwärtigen, die ich eben sah, so droht beständig die Nuance sich zu verändern, ich habe Mühe die Leuchtkraft in einiger Stärke zu erhalten, und die Umrisse sind weit entfernt von der Bestimmtheit der gesehenen Konturen. Das Bild dieses vorgestellten Grün ist stets schwankend und flüchtig, beständig dem Einfluß konkurrierender Empfindungen ausgesetzt: was ich, im Geiste, sehe, ist meist nur ein Fetzen, eine bloße Andeutung des Gegenstands, den ich meine: hier läßt die Farbe nach, dort verwischen die Konturen;

ich vermag es nie sicher und ruhig als etwas Gegebenes zu überschauen, vermag es nicht zu ergreifen und zu fassen: als etwas Zerfahrenes, Unwesenhaftes weicht es mir hartnäckig aus.

Zwei Umstände also sind es, welche den Unterschied der reproduzierten Vorstellung von der Empfindung oder Wahrnehmung bedingen: der geringere Intensitätsgrad und dann jene Veränderlichkeit und Flüchtigkeit der reproduzierten Vorstellung, welche mir nie gestattet sie als ein Bestimmtes zu fassen und als Ganzes zu überschauen.

Diesem Unterschied nun geben wir auch Ausdruck, indem wir die Wahrnehmung als wirklich, die reproduzierte Wahrnehmung oder Vorstellung dagegen als nichtwirklich bezeichnen. Das *Wirkliche* ist *voll* das, was es ist; das Nichtwirkliche *bedeutet* zwar etwas, das in sich selber voll ist, was es ist, ohne daß dieses aber voll und ganz gegenwärtig wäre. D. h. Bild und Gegenstand gelangen bei der *Wahrnehmung* zur Deckung, nicht aber bei der *reproduzierten* Wahrnehmung; im einen Fall ist der Gegenstand im Bild wirklich gegenwärtig — qualitativ mit diesem identisch —, nicht aber im anderen: *dort* ist er insofern *wirklich*, nicht aber *hier*.

Den Gegensatz von Wirklich und Nichtwirklich finden wir nun auch auf dem Gebiet des *inneren Erlebens*. Was ich im Akte der Einfühlung erlebe, überhaupt was ich erlebe, wenn ich das Erleben eines anderen oder ein eigenes früheres Erleben mir *vorstelle*, ist nicht *eigentlich*, nicht *wirklich* mein Erleben; *wirklich mein* Erleben, *mein* Fühlen und Streben ist nur, was herausgewachsen ist aus meinem gegenwärtigen Zustand, — was nicht der Fall ist mit dem Fühlen und Streben usw., das ich vorstelle als Erlebnis eines anderen. Dann aber kann es, wenn nicht wirklich von mir *erlebt*, von mir nur *reproduziert* sein.

Dies reproduzierte innere Erleben läßt sich nun ähn-

lich dem wirklichen Erleben gegenüber bestimmen wie die sinnliche Vorstellung gegenüber der Wahrnehmung. Wenn wir etwa als Beispiel das Gefühl herausgreifen, so können wir sagen: der vorgestellte Schmerz schmerzt nicht wie wirklicher Schmerz, vorgestellte Lust heitert nicht auf in der Weise der wirklichen Lust usw. D. h. das vorgestellte Gefühl steht hinter dem gleichen wirklichen an Intensität in der Regel zurück. So hat auch im Zustand ästhetischen Genießens die Trauer etwa, die ich fühle mit dem alten Harfner, oder die Ausgelassenheit, die ich „einfühle“ in Philinens Gestalt, bei weitem nicht die Stärke, die diese Zustände für mich hätten, wenn ich selber der Harfner oder wenn ich Philine wäre. Selbstverständlich aber kann trotzdem jene Trauer und diese Ausgelassenheit die stärksten Gefühle in mir hervorrufen: dann aber handelt es sich nicht mehr um eingefühlte d. h. vorgestellte, reproduzierte Gefühle, sondern um wirkliche Gefühle von mir, nämlich Anteilsgefühle, die sich beziehen auf eben jene vorgestellten Gefühle Philinens oder des Harfners.

Als zweites Merkmal der bloßen Vorstellung im Gegensatz zur wirklichen Wahrnehmung haben wir auf sinnlichem Gebiet eine gewisse Flüchtigkeit und Unbeständigkeit kennen gelernt. Bei vorgestellten Gefühlen oder überhaupt inneren Erlebnissen fällt dies Merkmal vielleicht weniger deutlich in die Augen. Denn während die sinnliche Vorstellung den Charakter des Flüchtigen, Flatterhaften durch den Mangel eines konstant einwirkenden Reizes erhält, ist ja das vorgestellte Gefühl vielfach gebunden an eine sinnlich wahrgenommene Gebärde, die konstant die Vorstellung des Gefühles wachruft. Aber trotzdem macht sich auch hier eine gewisse Unsicherheit geltend, sowie ich aufhöre genau auf den Sinn der Gebärde zu achten: das Gefühl geht dann leicht über in andere Nuancen, ändert die Stärke usw.

Nun kann aber die Gebärde auch in Gestalt einer Vorstellung d. h. reproduzierten Wahrnehmung gegeben sein und diese Vorstellung kann mehr oder minder allgemein d. h. vag und unbestimmt auftreten. Schon das bloße Wort Zorn ist von der Vorstellung des Zornes begleitet d. h. das Wort reproduziert zunächst in roh andeutender Weise irgendeine visuell-kinästhetische Gebärde und mit dieser zugleich das Erlebnis des Zorns. Natürlich aber muß in dem Maß, als das Reproduktionsbild der sinnlichen Gebärde schwankend und unbestimmt ist, auch das reproduzierte innere Erlebnis entsprechend flüchtig und unsicher werden.

So haben wir auf Seite des inneren Erlebens so gut wie auf sinnlichem Gebiet ein reproduziertes Erleben von einem „wirklichen“ Erleben zu unterscheiden und hier wie dort zeigt es die nämlichen Merkmale: einen gewissen Mangel an Intensität, verglichen mit dem wirklichen Erleben, und zusammenhängend damit etwas eigentümlich Flüchtiges, Schwankendes, das vor allem den Charakter des Nichtwirklichen, bloß Scheinbaren bedingt.

Schließlich aber ist doch auch zu bemerken, daß der Gegensatz kein absoluter, sondern durch zahllose Zwischenstufen vermittelter ist, indem das reproduzierte Wahrnehmen oder Erleben durch Steigerung der Intensität sowie durch Zunahme an Vollständigkeit und Bestimmtheit des vorgestellten Inhalts allmählich in ein wirkliches Wahrnehmen oder Erleben sich überführen läßt. So kann das verblaßte, verschwommene Bild einer vorgestellten Gebärde allmählich den Charakter der wirklichen Wahrnehmung annehmen, im Zustand des Schlafs und der Hypnose z. B., und so kann auch die Vorstellung eines Gefühls, wenn ich mich in dasselbe vertiefe und bei großer Empfänglichkeit für dasselbe, leicht zu einem wirklichen Gefühlserlebnis werden.

Das eingefühlte Erleben (Fühlen, Wollen usw.) nun ist in der Regel[1]) ein reproduziertes Erleben, — so wie

[1]) vgl. jedoch S. 99ff.

umgekehrt alles reproduzierte Erleben (Fühlen, Wollen usw.) immer an die Vorstellung einer visuell-kinästhetischen Gebärde geknüpft und insofern immer eingefühlt ist. — Wenn wir demnach bisher mit Nachdruck betonten, daß das eingefühlte Gefühl immer ein vorgestelltes Gefühl ist, so gewinnt dies nunmehr bei der zweifachen Bedeutung des Ausdrucks den doppelten Sinn: ich stelle immer als Gegenstand, als Tatsache vor, was ich einfühle, dieses Eingefühlte aber ist, wiewohl letzten Endes mein eigenes Erleben, so doch kein wirkliches, immer nur ein reproduziertes Erleben.

Einfühlung und Gesetz der Assoziation und Reproduktion.

Damit kehren wir nochmals zurück zu dem Vorgang der Reproduktion, auf dem das Zustandekommen der Einfühlung beruht, wie wir sahen.

Sehe ich die zornige Gebärde eines anderen, so ist, was ich sehe, ein Komplex von Linien und Farben, den ich aber nicht vollständig in allen Einzelheiten apperzipiere, sondern zunächst nur als Ganzes, als „Gestaltqualität" erfasse. Diese Gestaltqualität aber ist identisch mit der eines ähnlichen Komplexes von Linien und Farben, der mir als Aussehen meines eigenen Gesichts jedesmal vorschwebt, wenn ich selber in Zorn bin: jedesmal wenn ich zornig bin, fühle ich nicht nur den Zorn, sondern ich werde mir auch noch in einer Reihe kinästhetischer Empfindungen und visueller Vorstellungen der Veränderungen bewußt, welche der Zorn in meinem Aussehen, insbesondere den Zügen meines Gesichtes hervorbringt. So ist mir mit dem Anblick des fremden Gesichts zugleich das Aussehen meines eigenen Gesichts in seinen Grundzügen wiedergegeben. Die Vorstellung des eigenen Gesichts aber reproduziert nun die kinästhetischen und anderen Vitalempfindungen,

die immer unzertrennlich mit ihr verknüpft sind, und damit kehrt zugleich auch der innere Zustand, der Zustand des Zornes wieder, der in jenem visuell-kinästhetischen Erlebnis regelmäßig zum Ausdruck gelangt.

Es wird also auf dem Wege der Assoziation und Reproduktion die visuelle Vorstellung der eigenen Gebärde durch den Anblick der fremden Gebärde und die Vorstellung kinästhetischer Empfindungen durch die visuelle Vorstellung erweckt. Mit diesen reproduzierten Elementen taucht dann zugleich die Vorstellung des Gefühls oder überhaupt inneren Zustandes auf: wir haben uns nun zu fragen, ob auch dieses Auftauchen der Gefühlsvorstellung auf das Bestehen einer Assoziation zurückgeht oder nach welcher Gesetzmäßigkeit sonst sich diese Vorstellung einstellt.

Von Assoziation pflegen wir zu sprechen, wenn zwischen zwei Vorstellungen das Verhältnis besteht, daß die eine derselben die andere zu reproduzieren vermag. An sich nun würde nichts hindern von den sinnlichen Vorstellungen den Begriff auf Vorstellungen eines inneren Erlebens in ihrem Verhältnis zueinander und zu sinnlichen Vorstellungen auszudehnen, falls eine gleiche Möglichkeit der Reproduktion unter ihnen besteht. Dies würde insbesondere bedeuten, daß eine sinnliche Vorstellung mit einem beliebigen Gefühl sich zu verbinden vermag, so wie sinnliche Wahrnehmungen sich in der verschiedensten Weise untereinander assoziieren: neben dem Buch vor mir auf dem Tisch kann das einemal ein Bleistift, ein andermal ein Federhalter liegen, und je nachdem das eine oder das andere tatsächlich der Fall ist, wird sich mit der Vorstellung des Buches diese oder jene Vorstellung verknüpfen. So müßte auch eine sinnliche Wahrnehmung oder Vorstellung bald mit diesem Gefühl, bald mit einem anderen verbunden sein können und entsprechend mit verschiedenen Gefühlen beliebige Assoziationen eingehen.

Es leuchtet indes ein, daß dies nicht der Fall ist. Letzten Endes ist das Gefühl (überhaupt alles innere Erleben) ja immer durch sinnliche Empfindungen oder Wahrnehmungen (Vorstellungen) bedingt und zwar immer eindeutig durch diese bedingt. Eine bestimmte Empfindung kann immer nur ein bestimmtes Gefühl wecken oder, — da es eine einzelne Empfindung in Wirklichkeit nicht gibt —, ein bestimmter Komplex von Empfindungen (eine bestimmte Wahrnehmung oder Vorstellung) kann immer nur ein bestimmtes Gefühl in ganz eindeutiger Weise nach sich ziehen.

Damit erledigt sich zugleich ein Bedenken, das man gegen diese Anschauung vorbringen kann: man könnte sagen, das Gefühl sei nicht nur durch die Wahrnehmung oder Vorstellung, sondern immer zugleich durch subjektive Dispositionen bedingt, so daß ich faktisch auf ein und dieselbe Wahrnehmung anders und anders reagiere, je nachdem ich gerade so oder so disponiert bin, mit frischen Kräften einen Eindruck empfange oder bereits müde bin usw. Habe ich mich bei Besteigung eines Berges der schönen Gegend und der herrlichen Aussicht gefreut und in der Folge dann hundertmal noch den Weg auf den Gipfel des gleichen Berges gemacht, so ist wahrscheinlich, daß zuletzt meine Freude nicht mehr völlig die gleiche wie bei der ersten Besteigung ist, daß sie qualitativ und quantitativ zuletzt eine andere ist.

Doch ist zu bedenken, daß die abgestumpften, ermüdeten, eventuell krankhaft veränderten Organe uns nie das nämliche Bild von einem Gegenstand übermitteln, welches wir bei völlig normalen Sinnen von ihm erhalten. Einen Gegenstand, den wir hundertmal gesehen haben, sehen wir faktisch ganz anders, als da wir zum erstenmal ihn sahen, die Apperzeptionstätigkeit ist hier und dort eine völlig verschiedene, übergeht hier Bestandteile, welche dort eingehende Beachtung finden usw. Das wahrgenommene

oder vorgestellte Bild selber ist sonach in beiden Fällen verschieden, wenn auch der Gegenstand ein und derselbe geblieben sein mag. — Dazu kommt, daß jeder Fall der Wiederholung die Wahrnehmung oder Vorstellung in andere und andere Zusammenhänge einreiht, somit neue Assoziationen schafft, die ihr fortab unzertrennlich anhängen und sie allmählich in eine — relativ — andere Wahrnehmung oder Vorstellung verwandeln.

Also ist es schließlich doch immer die Wahrnehmung oder Vorstellung, welche die Eigenart und Stärke des Gefühles bestimmt, da in der Wahrnehmung oder Vorstellung nicht nur der äußere Gegenstand zu Wort kommt, sondern zugleich auch das Ich mit seinen — zufälligen oder dauernden — Eigenschaften sich in ihr spiegelt, da in ihr Subjekt und Objekt einander begegnen, so daß sich alles bereits in ihr findet, wovon das Gefühl möglicherweise abhängt.

So ist also mit einer bestimmten Vorstellung oder Wahrnehmung jederzeit ein bestimmtes Gefühl (überhaupt inneres Erleben) verbunden und es ist keine Rede davon, daß Gefühle beliebig zu Vorstellungen treten könnten, so wie Vorstellungen sich in der verschiedensten Weise miteinander kombinieren und entsprechend dann assoziieren. Also kann auch das Auftauchen des Gefühls im Vorgang der Einfühlung nicht die Folge einer Assoziation zwischen Vorstellung und Gefühl sein, sondern das Gefühl kommt ausschließlich als Begleiterscheinung der Vorstellung in Betracht: was ich sinnlich erlebe, ist immer zugleich von einem inneren (affektiven oder volitiven) Erleben begleitet, das ihm unzertrennlich als Korrelat zur Seite geht.

So stellt sich das Einfühlungsgefühl als Begleiterscheinung unmittelbar mit der Vorstellung der kinästhetischen und Organempfindungen ein. Diese ihrerseits sind durch die visuelle Vorstellung der eigenen Gebärde reproduziert und diese letzthin wird durch den Anblick der fremden Gebärde geweckt.

Der ganze Vorgang vollzieht sich, wie gesagt, rein mechanisch, zum größten Teil unter der Schwelle des Bewußtseins, und zu unserer Kenntnis gelangt meist nur das Endresultat, die Vorstellung des inneren Zustands, auf der die Einfühlung beruht. Sonach ist auch klar, daß von einer eigentlichen Denktätigkeit im Akte der Einfühlung in keiner Weise die Rede sein kann, wie man doch gelegentlich gemeint hat. Ich schließe nicht aus der Ähnlichkeit der Gebärde bei mir und beim andern, daß auch der innere Zustand bei diesem ein ähnlicher wie bei mir sei. Denn das Schließen würde ein Streben nach einem Ziel, eine Fragestellung[1]) und ein Hinarbeiten auf die Lösung der Frage involvieren, wovon sich aber nichts findet in meinem Bewußtsein, wenn ich mir der Beseeltheit eines anderen bewußt bin. Sondern ich sehe die Gestalt, die Miene des anderen und ich weiß, daß sie so oder so beseelt ist: darüber hinaus findet sich nichts in meinem Bewußtsein. —

Wir haben bisher nur einfachste Fälle empirischer Einfühlung ins Auge gefaßt. Meist aber wird sie einen umständlicheren Verlauf nehmen. Schon die erste Anbahnung eines Verständnisses für das, was es heißt Mensch sein, und für das Gebärdenspiel anderer setzt neben der visuellen und kinästhetischen Vorstellung der eigenen Gebärde eine Reihe weiterer Zwischenglieder in der Assoziationskette voraus, wie wir früher bereits sahen. Was wenigstens den Ausdruck des Gesichtes anlangt, so muß das Kind vor allem die Einsicht erlangt haben, daß sein Gesicht sogut wie Arme und Beine auch einen visuellen Anblick bietet, der ähnlich ist dem Aussehen fremder Gesichter, und daß demnach die kinästhetischen Veränderungen seines Gesichtes entsprechende visuelle Veränderungen begleiten. Damit wird eine Reihe weiterer Assoziationsglieder be-

[1]) die überdies das Resultat, das Bewußtsein der Beseeltheit, schon teilweise vorwegnähme, somit schon voraussetzte.

nötigt, die zwischen die Wahrnehmung des fremden und die Vorstellung des eigenen Gesichtes sich einschieben, worauf erst die kinästhetischen und Organempfindungen die Gefühlsvorstellung vermitteln. Bald jedoch, nach einiger Übung, fallen diese Zwischenglieder als unnötig wieder aus, eine Assoziation hat sich direkt zwischen der Vorstellung des fremden und der des eigenen Gesichtes gebildet, woran sich dann die anderen Glieder anreihen.

So vereinfacht sich der Assoziations- und Reproduktionsmechanismus, je mehr die Einfühlung zur geläufigen Tatsache wird, um andererseits wieder komplizierter zu werden in dem Maß, als unser Verständnis für das Seelenleben anderer und für den inneren Gehalt der Erscheinungen zunimmt. Soll ich den inneren Regungen eines Mannes folgen, bei dem eine hochentwickelte Gedankenwelt eine reiche Entfaltung des Gemütslebens bedingt, so muß ich selber erst in jene Gedankenwelt mich begeben, um der Vorgänge in seinem Gemüt fähig zu sein. Psychologisch gesprochen: zwischen der Wahrnehmung der Gebärde des anderen und der Reproduktion der Vorstellung der eigenen sind noch eine Reihe von Zwischengliedern nötig, welche der vorgestellten eigenen Gebärde und dem damit verknüpften Gefühl als Motive erst die entsprechende Nuance verleihen.

Es bedarf übrigens wohl nicht erst der ausdrücklichen Erwähnung, daß „Gebärde" keineswegs immer nur der Ausdruck unseres Gesichts ist: Gebärde d. h. Ausdruck eines inneren Zustands kann natürlich jeder — bewegte und dann auch unbewegte — Teil unseres Körpers und kann dementsprechend auch jeder beliebige Gegenstand sein, den wir wahrnehmen und der irgendwie — sei es noch so entfernt — Ähnlichkeit zeigt mit unserem eigenen Körper. Und wir brauchen ferner nicht erst ausdrücklich zu bemerken, daß die empirische Einfühlung keineswegs immer ihren Ausgang von einer visuellen Wahrnehmung

nimmt: sogut als ich in einer sichtbaren Gestalt irgendeine innere Regung erblicke, vermag ich aus einem Laut, der an mein Ohr dringt, irgendein Inneres herauszuhören, in einer taktilen Wahrnehmung oder allenfalls einem Geruch es zu finden. So kündet mir das Heulen des Windes Aufruhr und Empörung, die klagende Stimme eines Menschen Niedergeschlagenheit oder Schmerz. Die rauhe schwielige Hand, die wir greifen, läßt uns in dem Besitzer derselben eine rauhe Sinnesart vermuten; ein Wohlgeruch kann den Eindruck des Zarten oder Vornehmen machen, somit selber wie ein zartes oder vornehmes Wesen erscheinen usw. Allen diesen Fällen aber ist charakteristisch, daß das Bewußtsein von dem inneren Leben, das in den Lauten, der tastbaren Oberfläche oder den Gerüchen sich offenbart, auf Grund einer Kette von Assoziationsgliedern zustande kommt, auf Grund einer Erfahrung oder vermeintlichen Erfahrung, die mir sagt, daß dem Träger gewisser äußerer Eigenschaften gewisse innere Züge zuzukommen pflegen. —

Die Frage aber ist nun, ob Einfühlung immer nur auf diesem Weg, immer nur auf Grund einer Erfahrung d. h. auf Grund von Assoziationen zustande kommt oder ob es daneben noch eine andere Art von Einfühlung gibt.[1]) —

[1]) Lipps zählt neben der empirischen Einfühlung als selbständige Art noch eine „apperzeptive Einfühlung" auf. Der Akt des Apperzipierens, mit dem wir die außen uns umgebenden Gegenstände erfassen, besteht aus Akten einer inneren Tätigkeit und Bewegung, die wir in die apperzipierten Gegenstände wieder einfühlen: beim Betrachten einer räumlichen Form etwa weitet sich mein innerer Blick aus, ich grenze sie ab gegen andere Formen und so wird die räumliche Form zu einem Etwas, das einerseits sich ausweitet, andererseits spontan sich zusammenzieht und absondert gegen andere usw.

Indes wenn beim Betrachten einer räumlichen Form mein innerer Blick „sich ausweitet", so handelt es sich bereits nicht mehr um einen einfachen Akt der Apperzeption, sondern zu dem Erfassen der gegebenen Formelemente kommt hinzu die Erinnerung an irgendein „Ausweiten", das in meiner früheren Erfahrung irgendeinmal eine Rolle gespielt hat, etwa wenn ich hinauswanderte in weite Ferne oder

Die Beispiele, die wir eben genannt, — das Heulen des Windes, die Zartheit eines Wohlgeruchs usw. —, weisen zum Teil schon auf eine zweite Möglichkeit hin.

Stimmungseinfühlung.

Einige weitere Beispiele werden zunächst deutlicher zeigen, was mit dieser zweiten Möglichkeit gemeint ist. Wenn die Abendsonne feurig unter den Horizont taucht, so scheint mir, als ob ein mildes, versöhnliches Wesen ausginge von diesen Gluten, um über alle Natur sich zu breiten; — in der finsteren Waldschlucht weht es mich an wie ein Hauch des Schreckens und Entsetzens, — lieblich, freundlich dünkt uns die Juninacht, wenn der Mond scheint und die Pflanzenwelt ihre Wohlgerüche ausströmt, — oder schließlich, in der sauber geputzten Stube mit dem flackernden Feuer herrscht ein Geist anheimelnder Gemütlichkeit, sie scheint kein toter Raum zu sein.

In allen diesen Fällen glaube ich Leben, Beseeltheit wahrzunehmen in Dingen, die an sich tot sind, und es ist klar, daß keine *Erfahrung* mich über das Vorhandensein eines Lebens in ihnen belehrt hat. Ich selber bin nie purpurrot und zugleich mild und versönlich gewesen, mein

---

wenn ich müßig meine Glieder auf dem Boden ausstreckte usw. Diese Erinnerungen werden lebendig beim Anblick der räumlichen Form, die ich wahrnehme, beim Anblick einer großen Ebene z. B., und gewinne ich nun den Eindruck, als weite diese selber sich aus, so handelt es sich demnach um *empirische* Einfühlung d. h. um einen Vorgang der Reproduktion auf Grund einer bestehenden Assoziation.

Die Apperzeption als solche dagegen ist für die Einfühlung ganz ohne Bedeutung. Ich kann eine Linie, welche schnelle Bewegung ausdrückt, langsam und umgekehrt eine solche, welche ein kriechendes Sichfortbewegen veranschaulicht, mit einem einzigen raschen Blick erfassen: das innere Leben, die Bedeutung der Linie wird weder in dem einen noch in dem anderen Fall durch den Akt meiner Apperzeption alteriert.

Äußeres hat keine Ähnlichkeit mit dem finsteren Wald, der mir doch wie ein beseeltes Wesen, also letzten Endes wie ich selber voll banger Erwartung zu sein scheint. Und ebensowenig vermöchte man ein Band der Assoziation zwischen der heiteren, freundlichen Juninacht oder der gemütlichen Stube und mir d. h. meinem Äußeren zu entdecken, um auf Grund eines ähnlichen Äußeren ein ähnliches Inneres zu denken. Das alles hat keinen Sinn. Und wenn mir dennoch der Sonnenuntergang, die Waldschlucht, die Juninacht und die gemütliche Stube beseelt scheinen, so kann die Beseelung hier demnach nicht auf die gleiche Weise zustande gekommen sein wie in den Fällen empirischer Einfühlung.

Ferner ist auch hier wieder klar: wenn mir die purpurne Abendsonne wie ein mildversöhnliches Wesen erscheint, so kann ich dies mildversöhnliche Wesen nicht eigentlich wahrnehmen; es ist sogar faktisch in dem feurigen Sonnenball gar nicht vorhanden. und wenn es irgendwo Existenz hat, so kann es nur sein, wo einzig und allein auf der Welt Gefühle, innere Regungen existieren: in meiner Brust, in mir. Wenn ich also in der glühenden Abendsonne ein mildes, versöhnliches Wesen erblicke, so bin im Grunde dies milde, versöhnliche Wesen ich selber, — da es Milde, Versöhnlichkeit, psychologisch gesprochen, immer nur in mir selber gibt und nirgends sonst auf der Welt —; nur schreibe ich diesen Zustand nicht mir, sondern schreibe ihn dem Gegenstand meiner Wahrnehmung zu und mache so die Sonne zum milden versöhnlichen Wesen.

Tatsache also ist: wenn des Abends die Sonne untergeht, so fühle ich mich mild und versöhnlich gestimmt, in der schauerlichen Waldschlucht erfaßt mich ein Gefühl des Bangens und Entsetzens, in der hellen Juninacht bin ich freudigheiter und in der sauber aufgeräumten Stube zum geselligen Anschluß an andere gestimmt. Und es ist

auch klar, was diese Gefühle in mir wachruft, nämlich eben die Umgebung, in der ich mich befinde, eben die Gegenstände, in welche ich sie „einfühle“. Das ruhige und doch zugleich lebensvolle Purpur der untergehenden Sonne beruhigt mich nach den Lasten der Tagesgeschäfte und stimmt mich mild und versöhnlich; die Düsterkeit und allenfalls die unbekannte Gefahr, die im finsteren Walde droht, macht mich im Stillen bangen, die helle Juninacht und die gemütliche Stube sind selber der Grund, daß ich in freudigheiterer bezw. in gemütlicher Stimmung bin.

Man könnte daher allenfalls auf den Gedanken verfallen, daß allgemein eine Tendenz in uns existiert, Gefühle, welche irgendwelche Wahrnehmungen in uns hervorrufen, in die wahrgenommenen Gegenstände selbst wieder einzufühlen. Aber daß dem doch nicht so ist, läßt sich unschwer erkennen. Wenn z. B., während ich an einem Hause vorbeigehe, durch irgendeinen Zufall ein Ziegel vom Dache dieses Hauses hart vor mir zu Boden niederfällt, so ist wahrscheinlich, daß ich momentan darüber erschrecke. Aber dieser Schrecken bleibt *mein* Schrecken, ich mache nicht den Ziegel zum erschreckten Wesen, wie ich doch tun müßte, wenn jene Annahme recht hätte. Oder wenn ich ungehalten bin über den hohen Kaufpreis, den ich für einen schönen Gegenstand, etwa für eine geschmackvolle Zimmereinrichtung bezahlen soll, dann werden die Möbel, die mir erst vielleicht sehr „gemütlich“ vorkamen, nicht auf einmal zu ärgerlichen mißlaunigen Wesen: der Ärger bleibt *mein* Ärger und die Möbel sind so geschmackvoll und eventuell so „gemütlich“ wie vorher.

Das eine hat der niederfallende Dachziegel mit dem Sonnenuntergang gemeinsam, daß er die *Ursache* meines inneren Zustandes ist. Aber andererseits besteht doch wieder ein Unterschied zwischen beiden, sofern ich mir dort der Ursache als des *Grunds* oder *Gegenstands*

meines Gefühles bewußt bin, nicht aber hier: ich bin erschreckt *über* das Herunterfallen des Ziegels, aber ich bin nicht beruhigt *über* die untergehende Sonne oder gar versöhnlich *gegen* sie. Die Abendsonne ist wohl faktisch die *Ursache* meines gefühlsmäßigen Zustands, ich weiß auch vielleicht um diesen Kausalzusammenhang, aber mein Gefühl *zielt nicht ab* auf das, was seine Ursache oder Veranlassung ist. Im dunkeln Wald ist wohl dieser, vielleicht auch die unbekannte Gefahr, welche darin droht, die *Ursache* meiner inneren Beklemmung, aber sofern die letztere sich nicht steigert zur Furcht oder Angst, so wird diese Beklemmung nicht mit Bestimmtheit *bezogen* auf den Wald oder irgendeine Gruppe von Bäumen oder Büschen in ihm: mir ist einfach bang in dem Wald und ich weiß nicht warum. So fühle ich mich auch nicht heiter oder gemütlich gestimmt *gegen* die schöne Juninacht bezw. *gegen* die saubere Stube: es hat überhaupt keinen Sinn eine gemütliche oder heitere Stimmung auf einen einzelnen Gegenstand oder eine Reihe von Gegenständen als ihren „Gegenstand" zu beziehen.

Damit ist bereits ausgesprochen, worauf es ankommt. Wir müssen streng unterscheiden zwischen eigentlichen Gefühlen und Stimmungsgefühlen. Das Gefühl im engeren Sinn ist damit charakterisiert, daß es seinem Wesen nach immer *abzielt auf* oder *sich bezieht auf* etwas, *gerichtet ist gegen* oder *auf* einen Gegenstand, der ihm allererst Sinn gibt: wenn ich mich freue über etwas oder an etwas, so *bezieht* sich meine Freude immer auf irgendeinen *Gegenstand* und wäre ohne diesen überhaupt nicht zu denken. Wir wollen diese Gefühle daher auch als Gegenstands- oder Reaktionsgefühle bezeichnen.

Ihnen stehen gegenüber die Stimmungsgefühle. Darunter verstehen wir solche gefühlsmäßige Zustände, die mit größerer oder geringerer Konstanz den Ablauf unseres psychischen Geschehens auf kürzere oder längere Zeit be-

gleiten, ohne, wie das eigentliche Gefühl, auf irgendeinen Gegenstand abzuzielen, auf etwas Bestimmtes bezogen zu sein. Wenn ich mich heiter, zufrieden, traurig „gestimmt" fühle, so zielt meine Stimmung nicht ab auf etwas, das „Gegenstand" der Stimmung wäre, diese ist nicht bezogen auf etwas Einzelnes, Bestimmtes, sondern ist einfach vorhanden und begleitet alle meine Handlungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen, gleichgültig, welches Gefühl an sich die einzelne Handlung, Wahrnehmung oder Vorstellung hervorruft. Es kann wohl sein, daß die Stimmung hervorgerufen wird durch einen bestimmten Anlaß, durch eine bestimmte Wahrnehmung oder Vorstellung. Dann ist zunächst, solange ich mit der Wahrnehmung oder Vorstellung beschäftigt bin, ein Gefühl vorhanden, mit dem ich auf den Gegenstand reagiere. Erst wenn dann das Gefühl aufhört bestimmt auf diesen Gegenstand bezogen zu sein, bemächtigt sich meiner die allgemeinere Stimmung. Z. B. es hat mich jemand geärgert, dann ist das Gefühl des Ärgers auf denjenigen bezogen, der mir den Ärger verursacht hat. Habe ich nach einer Weile aufgehört noch an diesen zu denken, so hört zwar auch das Gefühl des Ärgers auf, aber ich bin „verstimmt". Und diese Verstimmtheit nun beziehe ich nicht mehr auf einen bestimmten Anlaß, sondern sie bezeichnet überhaupt die Art und Weise, wie mir gegenwärtig, nicht irgendwelchen einzelnen Gegenständen gegenüber, sondern ganz allgemein zumute ist.

So ist also für das Stimmungsgefühl oder die Stimmung charakteristisch, daß sie nicht abzielt auf einen Gegenstand, sich nicht bezieht auf etwas Bestimmtes. Damit ist nicht gesagt, daß ich das Stimmungsgefühl nicht doch auch eventuell mit einer bestimmten Wahrnehmung oder Vorstellung verbinde. Wenn ich etwa ein gewisses Hellblau öde und langweilig finde, so zielt dieses Gefühl der Langeweile nicht ab auf die Wahrnehmung des Hellblau,

die Langeweile hat nicht das Hellblau zu ihrem Gegenstand, sondern ist einfach da und bezeichnet die Art und Weise, wie mir zumute ist, wenn ich es wahrnehme. Aber ich bin mir dennoch gleichzeitig bewußt, daß an dem Gefühlszustand lediglich das Hellblau die Schuld trägt, daß es die *Ursache* ist, und werde demgemäß im Akte der Apperzeption das Gefühl mit der Wahrnehmung des Hellblau verbinden und somit sagen: das *Hellblau* ist langweilig. Man könnte dieses „Verbinden" nun ebenfalls ein Beziehen nennen und sagen: apperzeptiv *beziehe* ich meine Langeweile auf die Wahrnehmung des Hellblau. Aber es wäre doch ein ganz anderes Beziehen, als von dem oben die Rede war. Der Ärger bezieht *sich*, nicht apperzeptiv, sondern auf eigenartige, nicht weiter beschreibbare Weise auf den Gegenstand des Ärgers: hier aber beziehe *ich* oder das apperzipierende Subjekt bezieht das Gefühl der Langeweile auf den Gegenstand, dessen Wahrnehmung sie begleitet.

Auf der Eigenart des Stimmungsgefühls beruht nun auch die eigenartige Einfühlung, die wir mit den genannten Beispielen gekennzeichnet haben. — Wenn ich mit meinem Gefühl auf einen Eindruck oder Gegenstand *reagiere*, so bin *ich* mit *meinem Gefühl* von dem Eindruck oder dem Gegenstand immer deutlich geschieden: mein Gefühl „bezieht sich" auf den Gegenstand, *ich* nehme Stellung *zu* ihm oder *gegen* ihn. Dann besteht kein Zweifel, daß mein Gefühl *mein* Gefühl ist und, sofern es eben *durch* den Gegenstand in mir geweckt wird, nicht Gefühl dieses *Gegenstands* ist. Wenn ich mich ärgere *über* jemand, so ist der Ärger *mein* Ärger und *mein* Ärger kann nicht der Ärger desjenigen sein, *über* den ich mich ärgere. Wenn dieser im Augenblick überhaupt ein Gefühl hat, welches in Beziehung zu meinem Gefühl steht, so ist es allenfalls das Gefühl mich ärgern zu können, somit vielleicht ein angenehmes Gefühl, während mein Gefühl

ganz gegenteiliger Art ist. So ist also Einfühlung hier von vornherein ausgeschlossen.

Wenn mich dagegen der purpurne Sonnenuntergang beruhigt und mild und versöhnlich stimmt, so ist meine Stimmung nicht bezogen auf etwas Bestimmtes, ist insbesondere nicht bezogen auf oder gerichtet gegen die untergehende Sonne: es hätte ja gar keinen Sinn, gegen sie mild oder versöhnlich zu sein. Also fehlt hier die scharfe Gegenüberstellung von Ich und Nichtich, wie wir sie im Fall des Gegenstands- oder Reaktionsgefühls haben, die Stimmung stellt sich nicht dar als ausschließlich meine Stimmung, so wie das Gefühl, das ich über jemand oder gegen jemand habe, immer nur mein Gefühl ist. So hindert auch nichts, die Stimmung über mich selber hinaus auch anderen Dingen noch beizulegen, insbesondere den Dingen, durch die sie geweckt wird: so kann mir die untergehende Sonne mild und versöhnlich erscheinen, die Atmosphäre im Wald voll banger Erwartung, die Juninacht heiter und die saubere Stube gemütlich. Und da die Stimmung nie auf einen bestimmten Gegenstand abzielt, wiewohl durch bestimmte Wahrnehmungen oder Vorstellungen veranlaßt, so ergibt sich, daß das Stimmungsgefühl sich nicht ausschließlich auf den veranlassenden Gegenstand erstreckt, sondern, — vorausgesetzt, daß das Stimmungsgefühl stark genug ist —, auch auf die gesamte Umgebung, in der ich mich befinde, sich ausdehnt. So ist mild und versöhnlich nicht nur die purpurne Abendsonne, sondern die ganze von ihr beschienene Natur; die Schauer des dunklen Waldes beschränken sich nicht auf die matte Beleuchtung oder die Vorstellung der unbekannten Gefahr, sie durchzittern alle Büsche und Bäume. Heiter scheint in der Juninacht nicht nur das Licht des Mondes und der Sterne oder das Duften der Blumen und Kräuter, sondern alles, was an meine Sinne dringt und was zu anderer Stunde vielleicht höchst gleichgültig

schiene. Oder schließlich, gemütlich ist in der einladenden Stube nicht nur das warme Feuer oder die angenehme Polsterung des Lehnstuhls, sondern der Ofen, der Stuhl überhaupt sowie die ganze Stube mit allem, was darin vorgeht. —

Was die Verbreitung der Stimmungseinfühlung betrifft, so wäre sie an sich im gleichen Umfange denkbar wie die empirische Einfühlung. Denn wie jede Wahrnehmung eine Deutung nach der Erfahrung unseres eigenen inneren Erlebens zuläßt, so ist auch jede Wahrnehmung begleitet von irgendeinem Gefühl, mit dem wir auf die Wahrnehmung reagieren, welches, sofern es von vornherein nicht schon Stimmungsgefühl ist, doch prinzipiell in ein solches übergehen kann, sowie die bestimmte *Beziehung* auf den Gegenstand wegfällt. Einzige Voraussetzung ist, daß das Gefühl stark genug ist, um die Beziehung auf den Gegenstand überdauern und hernach noch als Stimmungsgefühl oder Stimmung weiter existieren zu können. Wir gebrauchten als Beispiel bereits den Ärger *über* jemand, der nach Ausschaltung dieses Jemand übergehen kann in eine allgemeine Verstimmung. Oder man ist erfreut *über* etwas, aber auch wenn man nicht mehr denkt an dieses Etwas, dauert noch immer an eine vergnügte Stimmung usw.

Im praktischen Leben freilich interessiert uns immer zunächst, was erfahrungsgemäß die Gegenstände *bedeuten*, ihre freundliche oder feindliche Absicht, so daß die empirische Einfühlung hier immer die größere Geltung besitzt. In dem Maße aber, als wir bei dem Eindruck *als solchem* verweilen, gleichgültig, was der Nutzen oder Schaden von ihm sein mag, muß auch der in ihm liegende Gefühlswert zu größerer Bedeutung gelangen, kann also die Stimmungseinfühlung sich ebenbürtig neben die empirische Einfühlung gesellen. Denn wie wir gesehen haben, nehmen wir im Akte des Stimmungsgefühls nie Stellung *zu* etwas oder *gegen* etwas, beziehen uns nicht fühlend auf etwas, das

uns nützlich ist oder schädlich, während doch eben dieser Gesichtspunkt im praktischen Leben immer vorherrscht: hier handelt es sich darum, daß wir im Kampf um unser Dasein das Nützliche aufsuchen, das Schädliche abwehren, sonach immer Stellung nehmen zu den Dingen oder gegen die Dinge. Das Stimmungsgefühl kann daher stärker erst hervortreten, wenn der Gesichtspunkt des Nutzens oder Schadens nicht weiter in Betracht kommt, vor allem somit im Zustand des ästhetischen Genießens.

In den meisten Fällen aber werden die beiden Arten ineinander übergreifen derart, daß eine reinliche Scheidung sich nicht immer durchführen läßt. Wir haben uns so lange des Beispiels der untergehenden Sonne zur Illustrierung der Stimmungseinfühlung bedient; es fällt aber doch andererseits auch unter den Gesichtspunkt der empirischen Einfühlung. Um Stimmungseinfühlung handelt es sich, sofern der Anblick der feurigroten Sonne mich in Stimmung versetzt und ich die Sonne oder das Sonnenwesen von der gleichen Stimmung beseelt denke. Aber ich kann zunächst auch dabei stehen bleiben, daß ich in Stimmung versetzt bin und zwar, daß ich durch die Sonne in Stimmung versetzt bin: ich weiß, daß die Sonne Ursache meiner eigenartigen Stimmung ist. Andererseits weiß ich aus Erfahrung, daß ein Wesen, das mich beruhigt und mich mild und versöhnlich stimmt, ein gütiges, freundliches Wesen zu sein pflegt, so wie auch ich immer gütig und freundlich gesinnt bin, wenn ich einen anderen beruhige und zur Versöhnlichkeit stimme. Also gesellt sich zur Vorstellung der eigenen Stimmung, in die mich der Anblick der Sonne versetzt, die Vorstellung eines gütigen, freundlichen Wesens, so wie diese beiden Vorstellungen auch in meinem früheren Erleben miteinander verbunden auftraten. So wird das Bild der feurig untergehenden Sonne nicht nur durch Stimmungseinfühlung, sondern zugleich auf Grund bestimmter Erfahrung beseelt.

Noch auf eines wollen wir hinweisen. Jede Einfühlung, empirische sowohl als Stimmungseinfühlung, spiegelt mein eigenes Innenleben in einem fremden Gegenstand wieder, so daß ich und der fremde Gegenstand immer vom gleichen Leben beseelt sind. Nun gibt es eine Menge von Fällen, die scheinbar dieser Regel widersprechen. Z. B.: drohend schwebt über mir eine dunkle Wetterwolke, da beschleicht mich das Gefühl banger Furcht; oder ich sehe einen anderen voller Vergnügen eine gemeine Handlung begehen, mich aber ekelt davor usw. Der Widerspruch ist indes leicht zu lösen. Wenn die Wetterwolke mir drohend erscheint, so kann das Drohen nur in mir selber zu suchen sein, so gewiß als Leben und Beseeltheit immer nur in mir selber sich findet und nirgends sonst auf der Welt. Nur wird in unserem Fall das Drohen in mir ganz übertönt durch die gleichzeitig vorhandene Furcht, d. h. das Drohen ist nur im Ansatz, im Keime vorhanden und durch die vorherrschende Furcht zur bloßen Vorstellung reduziert.

Jede ungleichnamige Einfühlung ist also nur scheinbar, alle Einfühlung immer gleichnamig. Jener Schein aber entsteht, wie die angeführten Beispiele lehren, indem ich gegen das eingefühlte Gefühl reagiere, Stellung nehme zu der inneren Verfassung eines anderen, die mir nützt oder schadet, angenehm oder unangenehm ist, somit selber innerlich anders verfaßt bin als der mir gegenüberstehende andere. Ich fürchte mich vor der drohenden Wetterwolke und bange, die Wetterwolke aber droht und macht mich bangen; ich habe Ekel vor dem niedrigen Vergnügen eines anderen, dieses Vergnügen aber erregt meinen Ekel, wiewohl doch letzten Endes ich selber es fühle. D. h. Grund der scheinbaren Ungleichnamigkeit ist immer das Zusammentreffen eines Einfühlungsgefühls (Drohen — Vergnügen) und eines Reaktions- oder Gegenstandsgefühles (Furcht vor der drohenden Wolke — Ekel an dem gemeinen Vergnügen).

Daneben besteht eine zweite Möglichkeit, die von vornherein sich angeben läßt, in dem Zusammentreffen eines Einfühlungsgefühls mit einem Stimmungsgefühl. Diesen Fall zeigt eines der Beispiele, deren wir uns bisher bedient: ich fühle mich beruhigt, besänftigt durch die untergehende Sonne (Stimmungsgefühl), die Sonne aber erscheint mir als ein mildes, gütiges Wesen, dem ich diese Wohltat verdanke (Einfühlungsgefühl).

Eine weitere Möglichkeit ist nicht denkbar, da der Schein der Ungleichnamigkeit immer entsteht aus der Kreuzung eines Einfühlungsgefühls mit einem nichteingefühlten Gefühl, jedes nichteingefühlte Gefühl aber entweder Gegenstands- oder Stimmungsgefühl ist. Denn jedes Gefühl bezeichnet entweder, wie sich während kürzerer oder längerer Zeit der Ablauf der psychischen Geschehnisse in mir vollzieht, wie mir allgemein ohne Beziehung auf ein bestimmtes Erlebnis zumute ist, oder aber die Stellung, die ich zu einer bestimmten Erfahrung, einem bestimmten Gegenstand nehme, die Art und Weise, wie ich darauf reagiere. Eine weitere Klasse ist daneben nicht denkbar; jedes Gefühl bezieht sich entweder auf etwas oder nicht. Somit gibt es auch nur zwei Möglichkeiten ungleichnamiger Einfühlung.

Das Gefühl in der Stimmungseinfühlung ein wirklich erlebtes Gefühl.

Was das Verhältnis der beiden Gefühlsarten zu den zwei Einfühlungsarten betrifft, so hat die Stimmungseinfühlung naturgemäß nur mit Stimmungsgefühlen zu tun, während wir im Akte der empirischen Einfühlung sowohl Stimmungs- als Gegenstandsgefühle einfühlen. Wenn ich in den Gesichtszügen eines anderen Zorn lese, so richtet sich der Zorn, den ich einfühlend fühle oder vorstelle, gegen etwas: ich weiß oder vermute, daß der

andere sich über dieses oder jenes ärgert, oder sofern ich es nicht weiß und auch nicht vermuten kann, so sucht sich doch meine Vorstellung des Zorns einen Gegenstand, um sich gegen denselben zu richten: ein Zorn ohne Gegenstand ist eben nicht denkbar. — Ebensogut aber können die Gesichtszüge des anderen mich eventuell auch veranlassen die Vorstellung der Trauer mit ihnen zu verbinden d. h. sie mit einer traurigen Stimmung zu beseelen. Diese Trauer ist dann auf demselben Wege eingefühlt wie im ersten Falle der Zorn d. h. auf Grund einer früher erworbenen *Erfahrung*. Nur ist die Trauer zum Unterschied von dem Zorn im ersten Beispiel *Stimmungsgefühl* oder *kann* wenigstens Stimmungsgefühl sein und trägt dann nicht notwendig die Beziehung auf einen Gegenstand in sich.

Also kann für die Eigenart der Stimmungseinfühlung zum Unterschied von der empirischen nicht allein das *Stimmungsgefühl als solches* verantwortlich sein, da Stimmungsgefühle sowohl in der empirischen als in der Stimmungseinfühlung sich finden. Ausschlaggebend muß letzten Endes daher sein, *wie* diese Gefühle im Akte der Einfühlung auftreten, *wie* wir damit die Gegenstände beseelen. Und was dieses betrifft, so haben wir bereits so viel gesehen: im Akte der *empirischen* Einfühlung wird durch die Wahrnehmung des Gegenstands eine sinnliche Vorstellung oder Reihe von sinnlichen Vorstellungen reproduziert, an die dann erst die Vorstellung des einzufühlenden Gefühles sich anschließt. Bei der *Stimmungseinfühlung* dagegen wird das Gefühl *unmittelbar* durch die Wahrnehmung des Gegenstands ohne Mitwirkung von Assoziationen verursacht, um auf diesen Gegenstand und eventuell unsere ganze Umgebung übertragen zu werden.

Darnach könnte es scheinen, als sei das *Fehlen von Assoziationen* im Fall der Stimmungseinfühlung das ausschlaggebende Moment. Das mattglühende Rot der

untergehenden Sonne, das Dunkel im Wald, das langweilige Hellblau versetzt mich unmittelbar, ohne Vermittlung irgendwelcher Vorstellungen in die Stimmung, die ich dann diesen Gegenständen zuschreibe. Sehen wir aber genauer zu, so finden sich daneben auch andere Fälle, in denen das Mitwirken von Assoziationen ganz außer Frage steht. Wir erinnern an die gemütliche Stube, die nicht allein durch ihre Farben so stimmungsvoll wirkt, sondern vor allem durch die Vorstellung von Bequemlichkeit und Behaglichkeit, die sich damit verbindet: ich weiß aus früherer Erfahrung, daß ein gediegener Ofen eine angenehme Wärme verbreitet, daß sich auf einem wohlgepolsterten Lehnstuhl bequem ausruhen läßt usw. Diese Vorstellungen kommen zur unmittelbaren Wirkung der mancherlei Farben hinzu und bedingen vor allem die eigenartige Stimmung. — Oder man denke an ein schlichtes Grabmal, über das eine wehmütige Stimmung sich breitet. Nicht die Wahrnehmung des Steins oder des Rasens ist es, die uns mit Wehmut erfüllt, sondern der Gedanke an den Toten, die Hinfälligkeit unseres Daseins usw.: d. h. wieder eine Kette von Vorstellungen, die an das sinnlich Gegebene sich anreiht.

Mit diesem letzteren Beispiel vergleiche man nun das Beispiel, das wir früher genannt: die Trauer, die ich lese in den Gesichtszügen irgendeines Menschen. In beiden Fällen wird eingefühlt ein Stimmungsgefühl, beide Male auf Grund von Assoziationen. Und doch handelt es sich bei der traurigen Miene um empirische Einfühlung, hier bei dem schlichten Grabmal dagegen um Stimmungseinfühlung: unser Bewußtsein sagt uns, daß dieser letztere Fall von der gleichen Art ist wie die mildversöhnliche Macht der untergehenden Sonne, das langweilige Hellblau und selbstverständlich die gemütliche Stube; und es sagt uns unmittelbar unser Bewußtsein, daß diese Fälle alle ganz eigener Art sind, grundverschieden

von der Einfühlung im Falle der zornigen Miene oder der traurigen Züge eines anderen usw.

Was macht nun den Unterschied aus, was gibt den Ausschlag, daß es im einzelnen Fall um Stimmungseinfühlung sich handelt, nicht um empirische Einfühlung?

Sehe ich in den Zügen eines anderen Trauer, so weiß ich auf Grund früherer Erfahrung, daß diese Züge der Ausdruck wirklicher Trauer sind. Die Trauer ist nicht bloß willkürlich von mir gedacht, sondern der wahrgenommene Gegenstand selber „fordert", daß ich die Trauer als objektive Bestimmung zu ihm hinzufüge. Dagegen „fordert" das schlichte Grab nicht, es als ein trauerndes zu denken, es hätte gar keinen Sinn in diesem Fall von einem Wissen oder einer Erfahrungstatsache zu sprechen. Der Vorgang der Beseelung ist hier mehr willkürlich, subjektiv bedingt, während dort der eingefühlte Inhalt sich als objektive, von uns ganz unabhängige Tatsache gibt. Dies gilt auch von den Fällen, wo in Wirklichkeit die Tatsache gar nicht besteht, ihre Tatsächlichkeit also bloßer Schein ist. So kann etwa die traurige Miene bloß auf der Leinwand gemalt, also der Ausdruck einer faktisch gar nicht vorhandenen Trauer sein. Aber deswegen tritt mir diese Trauer doch als etwas objektiv d. h. unabhängig von mir Existierendes entgegen: da ich einmal die traurige Miene wahrnehme — gleichgültig ob an einem wirklichen Menschen oder auf Leinwand gemalt —, so muß ich die Vorstellung der Trauer hinzufügen, die Trauer gehört ein für allemal zu einer so beschaffenen Miene, ist von der Miene „gefordert", somit objektive Bestimmung. — Oder: wenn die Säule einer Tempelruine schlank vor mir aufsteigt, gleichsam spontan sich erhebt, so weiß ich zwar, daß diese — steinerne — Säule tatsächlich sich nicht erhebt, so wie Menschen- oder Tiergestalten sich erheben. Aber ich betrachte die Säule eben nicht als Stein, sondern als Säule d. h. als diese bestimmte Form und

von dieser Form verlangt die Erfahrung nach Analogie meiner eigenen Körperformen, daß ich sie in bestimmter Weise beseelt, als spontan sich aufrichtend denke. Also auch hier wird durch die Erfahrung der eingefühlte innere Zustand als objektiver Bestandteil des Gegenstandes gefordert, — wiewohl mich anderweitige Erfahrung belehrt, daß diese Bestimmung des Gegenstandes zuletzt — unter physikalischem Gesichtspunkt — doch wieder nicht gültig ist. Für uns aber kommt eben die Säule, wenn wir sie ästhetisch betrachten, nicht als Stein, sondern als Form in Betracht.

Wir sehen also: die empirische Einfühlung gehorcht jederzeit einer „Forderung" des Gegenstands selber und das eingefühlte Gefühl ist demnach ein objektives, unabhängig von meinem Fühlen und Vorstellen existierendes Gefühl. Bei der Stimmungseinfühlung dagegen ist nicht die Rede davon, das Einfühlungsgefühl ist hier immer meine — willkürliche — Zutat: keine Erfahrung berechtigt mich, das Grab trauernd, die untergehende Sonne mild und versöhnlich [1]) oder die hellblaue Farbe gelangweilt zu denken. Bei der empirischen Einfühlung handelt es sich um eine objektive, hier dagegen um eine bloß subjektive Gültigkeit des Einfühlungsgefühls: nur für mich ist das Grab voller Trauer, die untergehende Sonne mild und versöhnlich usw., nicht aber an sich.

Das ist zunächst freilich nur eine logische Bestimmung. Aber sie läßt sich ohne weiteres ins Psychologische übertragen. Denn wenn ich das eine Mal in den Zügen eines Menschen Trauer lese, im anderen Fall fühle, wie über dem Grabe Trauer schwebt, so habe ich dort zugleich das Bewußtsein, daß meine Einfühlung objektiv gültig, und hier das Bewußtsein, daß sie nur subjektiv gültig ist. D. h. im Akte der Einfühlung fälle ich immer zugleich auch

---

[1]) Abgesehen natürlich von dem S. 97 angegebenen Gesichtspunkt.

ein Urteil und dieses Urteil sagt im einen Fall aus, daß das Einfühlungsgefühl objektiv als Bestimmung des sinnlich wahrgenommenen Gegenstands, im anderen Fall, daß es lediglich subjektiv, als meine — willkürliche — Zutat besteht. Dies aber heißt: im einen Fall stelle ich das Gefühl vor als etwas, das ganz selbständig und unabhängig von mir und meinem gegenwärtigen Erleben besteht; im anderen Fall aber weiß ich, daß es mein Gefühl ist, um das es sich handelt, ich erlebe das Gefühl als mein eigenes Gefühl und stelle es doch gleichzeitig wieder vor als etwas, das außer mir und in dem fremden Gegenstand existiert. Also: wenn ich Trauer sehe in den Zügen eines anderen, so muß ja wohl letzten Endes, wie wir früher konstatiert haben, ich selber die Trauer erleben, um sie vorstellen zu können; aber ich erlebe sie nicht „wirklich", sondern stelle sie nur vor — als die Trauer eines anderen (stelle sie vor: in dem doppelten Sinn eines bloßen Reproduzierens und eines gegenständlichen Denkens). Ist dagegen das einsame Grab für mich von Trauer erfüllt, so bin ich selber mehr oder weniger wirklich von Trauer erfüllt, nehme diese Trauer als meine Trauer wahr, stelle sie zugleich aber auch vor als Trauer, die über dem Grabe schwebt (stelle sie vor: in dem Sinn eines gegenständlichen Denkens, nicht eines bloßen Reproduzierens): indem ich diese Stimmung erlebe, weiß ich mich im Einklang mit der Stimmung über dem Grab.

Im Akt der empirischen Einfühlung handelt es sich sonach immer um ein — reproduzierendes und zugleich gegenständliches — Vorstellen von Gefühlen, — wie wir früher schon nachdrücklich betonten —, bei der Stimmungseinfühlung dagegen um ein wirkliches Erleben und zugleich gegenständliches Vorstellen derselben. In beiden Fällen habe ich das Bewußtsein es zu tun zu haben mit einer Tatsache, einem „Gegenstand". Aber im Fall der empirischen Einfühlung ist dieser Gegenstand (das ein-

gefühlte Gefühl) absolut geschieden von mir, nicht nur vom denkenden, sondern ebenso vom erlebenden Ich überhaupt, vom fühlenden, wollenden Ich. Bei der Stimmungseinfühlung dagegen tritt das Gefühl zwar ebenfalls als Gegenstand auf d. h. steht dem denkenden, logischen Subjekt als Objekt gegenüber, aber andererseits ist dieses Gefühl doch wieder mein Gefühl d. h. Bestimmung des erlebenden, fühlenden und wollenden Ich. Es ist insofern wahrgenommenes Gefühl, während ich das Gefühl in der empirischen Einfühlung bloß vorstelle. Das Eigentümliche aber bei der Stimmungseinfühlung ist, daß ich mein Gefühl, während ich es als mein Gefühl wahrnehme, doch zugleich wieder denke als das Gefühl eines anderen, des Gegenstands nämlich, in welchen ich es einfühle, es in diesem Sinn also vorstelle.

Bildlich können wir den Unterschied schließlich folgendermaßen noch bezeichnen: die empirische Einfühlung zeigt mir den sinnlichen Gegenstand als einen lebenden, fühlenden und in mir ist, in Gestalt der Vorstellung, sozusagen bloß ein Widerschein dieses Fühlens und Lebens. Im Akte der Stimmungseinfühlung dagegen bin ich selber der Fühlende und der sinnliche Gegenstand ist gewissermaßen der Reflex von dem, was eigentlich in mir ist. Dort verschwindet das Erleben ganz hinter dem Vorstellen, hier aber tritt ebenbürtig neben den Charakter des Vorstellens der Charakter des Erlebens: das Gefühl stellt sich sowohl unter dem einen als unter dem anderen Gesichtspunkte dar.

Es braucht wohl nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß hiemit keine starre Grenze gemeint ist, daß auch bei der Stimmungseinfühlung das Stimmungsgefühl gelegentlich so schwach hervortritt, daß es einem reproduzierten Erleben gleicht, und daß im Fall der empirischen Einfühlung die reproduzierte Vorstellung des inneren Erlebens an Lebhaftigkeit zunehmen und sich so dem Cha-

rakter eines wirklichen Erlebens nähern kann. Es besteht eben letzten Endes zwischen wirklichem und bloß reproduziertem Erleben keine feste Grenze, das eine vermag allmählich ins andere überzugehen. Aber deswegen besteht doch im großen und ganzen, der Tendenz nach, der bezeichnete Unterschied, daß ich im Akt der empirischen Einfühlung vorwiegend vorstelle, bei der Stimmungseinfühlung dagegen auch selber erlebe.

Einfühlung.

Damit ist zugleich schon gesagt, daß auch nicht in gleicher Weise in beiden Fällen von Einfühlung die Rede sein kann: offenbar ist sie im Fall der empirischen Einfühlung in höherem Grade verwirklicht. Ich erlebe nicht mich hier als Fühlenden, — wiewohl letzten Endes ganz gewiß ich selber der Fühlende bin, da ich ja sonst das Gefühl nimmermehr vorstellen könnte —, sondern erlebe das Gefühl ausschließlich in dem fremden Gegenstand, als Gefühl dieses Gegenstands, fühle also das Gefühl, — während es letzten Endes doch aus mir selbst kommt —, in diesen Gegenstand ein oder hinein. Für mein Bewußtsein ist es nicht mein Gefühl, sondern Gefühl dieses Gegenstands.

Anders bei der Stimmungseinfühlung. Hier bleibt das Gefühl auch für mich, was es ist, nämlich mein Gefühl. Nur stelle ich vor, daß daneben das gleiche Gefühl auch in dem Gegenstand sei, mit dem ich eben hierin mich einstimmig weiß. Neben dem Erleben geht also das Einfühlen einher, das eben in dem Sinn hier kein vollkommenes ist, als es neben dem Erleben einhergeht, dieses also nicht völlig zu absorbieren vermag wie im Fall der empirischen Einfühlung. Dort ist das Gefühl ausschließlich in dem fremden Gegenstand, also restlos eingefühlt in diesen, hier dagegen breitet es sich wie eine Atmosphäre

über mich sowohl als den Gegenstand aus, regt sich in mir wie in ihm.

Aber doch handelt es sich in beiden Fällen, wenn auch in verschiedener Weise, um Einfühlung: was eigentlich ich erlebe, wird zur Bestimmung eines gänzlich von mir verschiedenen Etwas gemacht; was im Grunde ich bin, wird plötzlich zu einem von mir gänzlich verschiedenen Etwas, zu einem Du, — ein Vorgang, der im höchsten Grad merkwürdig erscheint.

Es ist natürlich keine Erklärung desselben, wenn ich sage, daß ich im Akte der Einfühlung mich in dem anderen fühle, mich in ihn versetze usw.: mein Fühlen und Erleben hat nie einen Ort, ist also im eigentlichen Sinn auch nie in einem anderen; der Ausdruck dient höchstens dazu, mit Nachdruck die Seltsamkeit des Sachverhalts zu bezeichnen. So müssen wir daher noch einmal fragen: wie kann, was eigentlich Ich ist, auf einmal Du sein?

Eine Antwort darauf ist nur möglich, indem wir nochmals den Vorstellungs- oder Gegenstandscharakter aller Einfühlungsgefühle beachten: ich stelle das Gefühl vor oder denke es als etwas, das völlig selbständig mir gegenüber steht, gänzlich unabhängig von mir d. h. zunächst meinem betrachtenden logischen Ich. Das Gefühl ist, so wie es ist, ohne mein Dazutun, ich muß es hinnehmen, ohne es ändern zu können: es ist Tatsache, Gegenstand, — genau so wie die sinnlich wahrnehmbare Gebärde Gegenstand ist, etwas Gegebenes, unverrückbar Feststehendes.

Nun war, wenn ich selber ein Gefühl erlebte und es als mein Erlebnis wahrnahm, dasselbe nie das einzige, was meiner Wahrnehmung sich darbot, es war immer aufs engste verbunden mit einem zweiten zugleich noch gegebenen Gegenstand, dem sinnlich (visuell, vor allem aber kinästhetisch und in Organempfindungen) wahrgenommenen

eigenen Leib oder der eigenen Gebärde. Das Gefühl war nie wahrnehmbar ohne gleichzeitige Wahrnehmung des Leibes, der Leib nie ohne gleichzeitiges Gefühl oder überhaupt inneres Erleben. Oder genauer: das einzelne bestimmte Gefühl war niemals gegeben ohne bestimmt beschaffenen Leib, ohne bestimmte Gebärde, der bestimmt beschaffene Leib nie ohne bestimmtes Gefühl oder inneres Erleben. Dabei war das Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit immer dies, daß der Leib als Ausdruck des inneren Erlebens erschien und das innere Erleben als der eigentliche Sinn, als Kern gewissermaßen des Leibes.

Nun wird mir bei Wahrnehmung einer fremden Gebärde und eines fremden Leibes ein ähnlicher Leib aufs neue dargeboten, nicht nur visuell, sondern zugleich — auf dem Wege der Reproduktion — kinästhetisch und durch Organempfindungen, wie früher. Gegeben ist gleichzeitig das bestimmte Gefühl, das in vorangehenden Erfahrungen mit dem bestimmt beschaffenen, jetzt wieder gegebenen Leib oder der bestimmten Gebärde regelmäßig gleichzeitig gegeben war. Die Gebärde ist eben die Gebärde, welche in dem Sinn der früheren Erfahrungen zu dem bestimmten Gefühl paßt, das Gefühl eben das Gefühl, welches zu der bestimmten Gebärde paßt, und beide sind in völlig gleicher Weise als Tatsache gegeben. Also ist das gegebene Gefühl Gefühl dieses gegebenen Leibes, ist dasjenige, was in diesem Leibe sich ausspricht, ist Sinn und Wesen desselben. — Dann aber kann das gegebene Gefühl nicht auch zu meinem Leibe gehören, der ein anderer ist als der wahrgenommene fremde Leib. Paßt doch auch mein Leib in keiner Weise zu dem gegebenen Gefühl: mein Leib etwa drückt Heiterkeit aus und gegeben ist mir das Gefühl der Trauer. Also muß das gegebene Gefühl zu dem gegebenen fremden Leibe gehören, zu welchem es paßt und der völlig verschieden ist von meinem eigenen Leib.

Darnach kommt es im wesentlichen auf drei Punkte an, welche die Lostrennung des Gefühls von mir selber und seine Einfühlung in den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand möglich und notwendig machen.

Die erste Bedingung ist, daß ich das Gefühl als „Gegenstand“ denke, als etwas, das unverrückbar feststeht, *völlig unabhängig von mir existiert*: im Grunde ist damit bereits das Gefühl ausgeschieden aus dem Komplex der Erlebnisse, deren Inbegriff jeweils mein *Ich* ist.

Was ich *Ich* nenne, ist — wenn wir absehen von dem Gedanken eines transzendenten Substrates — der Inbegriff alles psychischen Geschehens, das sich jeweils in mir findet; oder, da Bewußtsein, Erleben — im Sinn des Psychologen — zuletzt immer nur in *mir selber* sich findet, so können wir, um den Zirkel zu vermeiden, auch sagen: was ich *Ich* nenne, ist zunächst der Inbegriff *alles* psychischen Geschehens: *alles* Wahrnehmens und Vorstellens, alles Fühlens und Wollens usw. Ein großer Teil wird aber wieder ausgeschieden davon, um vom *eigentlichen* Ich unterschieden und ihm als ein Fremdes gegenübergestellt zu werden. So wird in der sinnlichen Wahrnehmung z. B. ein *Akt* (das Sehen einer roten Farbe) und ein *Gegenstand* des Wahrnehmens (die rote Farbe) unterschieden, jener als Teil oder Äußerung des *Ich* reklamiert, dieser dagegen als ein Fremdes, als „Gegenstand“ oder Nichtich dem Ich gegenübergestellt. Ebenso wird auch in den Vorgängen des Fühlens und Wollens ein *Akt* (die Lust an, das Verlangen nach der roten Farbe) und ein sinnlicher *Gegenstand* (die rote Farbe) unterschieden und dieser letztere losgetrennt vom eigentlichen Ich. Während die Akte in beständigem Fluß, in steter Veränderung sich befinden, steht der Gegenstand fest in diesem Strom des übrigen Geschehens, ohne irgendwelche Veränderungen zu erfahren durch das Wahrnehmen oder Vorstellen, Fühlen oder Wollen. Der Gegenstand *ist*, was er ist, ganz un-

abhängig davon, wie die Akte an ihn ansetzen, er ist in keiner Weise bestimmbar durch sie, während umgekehrt die Akte alle sich immer nach dem Gegenstand richten: ich muß den Gegenstand wahrnehmen oder vorstellen, wie er ist, muß fühlend und wollend auf ihn reagieren gemäß der Beschaffenheit, die ihm zukommt usw. — So ist es die Eigenschaft des Unveränderlichen, Dauernden allen Akten gegenüber, welche die sinnlichen „Gegenstände" in Gegensatz zum eigentlichen Ich stellt, sie zu Gegenständen, zu Nichtichen macht.

Die Eigenschaft des Unveränderlichen, Festen finden wir aber nun an allen Gegenständen überhaupt, nicht nur an den sinnlich wahrnehmbaren physikalischen, sondern in gleicher Weise auch an den innerlich wahrzunehmenden psychischen Gegenständen. Ein Gefühl, ein Akt des Denkens oder Vorstellens, überhaupt eines inneren Erlebens, das ich als Tatsache vorstelle, ist ebenso unverrückbar feststehend und unabänderlich durch die Bemühungen des Fühlens, Wollens usw. als ein physikalischer äußerer Gegenstand, somit allen Akten in gleicher Weise entgegengesetzt wie dieser. D. h. alles innere Erleben, das ich als Gegenstand vorstelle, ist in gleicher Weise losgelöst von meinem erlebenden, gegenwärtigen Ich (d. h. vom Ich, da es nur ein erlebendes und zwar gegenwärtig erlebendes Ich gibt) als irgendein sinnlicher Gegenstand: es kann nur zu einem vorgestellten Ich der Vergangenheit oder Zukunft gehören oder zu irgendeinem Ich, das neben meinem Ich existiert: zu einem Du.

Dazu kommt nun, daß das Einfühlungsgefühl, überhaupt das innere Erleben, das ich als Gegenstand denke und einfühle in die wahrgenommene fremde Gestalt, nicht herausgewachsen ist aus dem Zusammenhang meines gegenwärtigen Erlebens, sondern wie ein völlig Fremdes sich in ihn gleichsam eindrängt. Nur der Zusammenhang meines gegenwärtigen Erlebens aber macht jeweils mein eigent-

liches Ich aus, ist Ich: es konzentriert sich, wie wir früher sagten, an der hinteren Grenze der Vergangenheit mein Leben, hier lebe ich eigentlich oder wirklich. — Wenn ich also beim Anblick einer zornigen Gebärde das Gefühl des Zornes vorstelle, so ist dieser vorgestellte Zorn nicht motiviert in irgendwelchen Erlebnissen, die ich gegenwärtig habe oder unmittelbar vorausgehend gehabt habe: es hat mich niemand geärgert, es ist nichts vorhanden, worüber ich in Zorn geraten könnte; der vorgestellte Zorn ist nicht motiviert im Zusammenhang meines gegenwärtigen Erlebens, steht isoliert als etwas Fremdes inmitten desselben.

Es kann sonach aus zwei Gründen nicht mein Zorn sein, um den es sich handelt: einmal wie wir sahen, weil er etwas Gegebenes ist, den Bemühungen meines Vorstellens, Wollens usw. gegenüber Feststehendes ist, — weil er „Gegenstand" ist —, und dann weil er nicht hineinpaßt in den Zusammenhang meines gegenwärtigen Erlebens d. h. schlechtweg meines Erlebens.

Freilich muß der Zorn letzten Endes, indem ich ihn vorstelle, doch zugleich auch von mir selber erlebt sein. Aber es steht dies Erlebnis im Widerspruch mit der Masse der übrigen Akte, die ich gegenwärtig erlebe, ist durchaus unverträglich mit ihnen. So muß er als der kleinere, schwächere Teil der größeren Masse weichen, hört somit auf Icherlebnis zu sein: Ich ist, was ich neben ihm sonst noch erlebe.

An das Gesagte schließt sich unmittelbar ein Weiteres an: wie der eingefühlte Zorn, überhaupt der eingefühlte innere Zustand nicht motiviert ist im Zusammenhang meines gegenwärtigen Erlebens, so findet er auch keinen Ausdruck in ihm: der große Strom der Vorstellungen und Gedanken fließt ruhig dahin, ohne von ihm aufgehalten zu werden, es reift kein Entschluß auf seiner Grundlage usw. Vor allem aber ist wichtig: auch die verschiedenen kin-

ästhetischen und anderweitigen Empfindungen, die mir Kunde geben von meinem Körper, stehen in keiner Beziehung zu ihm. Mein eigener Körper, speziell die Gebärde meines Gesichts kann ja z. B. der Ausdruck von Heiterkeit sein, während ich mir Zorn vorstelle: der vorgestellte Zorn paßt nicht zu meiner Gebärde, paßt nicht zu meinem Körper. Umgekehrt aber paßt er aufs genaueste zu eben dem Leib oder eben der Gebärde, die ich gleichzeitig wahrnehme, ist also Zorn dieser Gebärde und Zorn dieses Leibs.[1])

Dieser Leib, diese Gebärde aber ist nicht mein Leib, nicht meine Gebärde, so daß auch unmöglich der vorgestellte Zorn mein eigener Zorn ist. Und daß der Leib, den ich im Akt der Einfühlung wahrnehme, nicht mein eigener Leib ist, wird mir doppelt verbürgt: ich nehme neben ihm immer noch meinen eigenen Leib wahr, sonach kann jener nicht zu gleicher Zeit dieser auch sein. Und sollte es selbst vorkommen, daß ich vorübergehend mir meines eigenen Leibes nicht bewußt bin, — wie Lipps für seine „vollkommene Einfühlung“ wohl voraussetzt —, so wird der wahrgenommene fremde Leib deswegen doch nicht zu meinem Leib. Ich habe ihn ja nicht in der Gewalt, wie ich meinen eigenen Leib in der Gewalt habe, er gehorcht nicht meinem Willen, ist nicht der Ausdruck meines Gefühls: wenn neben dem vorgestellten Zorn noch ein anderes Gefühl in mir auftaucht, so findet es keinen Ausdruck in der Gebärde, die ich wahrnehme, und wie sehr ich mich auch bemühe willkürlich ihren Ausdruck zu ändern, sie bewegt sich doch nicht.

---

[1]) Bei lebhafter Einfühlung kann es freilich sein, daß die Vorstellung des Gefühls allmählich zum wirklichen Gefühl wird und in irgendwelchen bewußten Körperempfindungen sich äußert: dann ist unwidersprechlich das Gefühl mein Gefühl und die Einfühlung wird erschwert, sofern die eigene Körperempfindung die Aufmerksamkeit von dem Gegenstand, in den ich einfühlen soll, ablenkt.

Unsere Frage hatte gelautet: wie ist es möglich, daß ich im Akte der Einfühlung, was letzten Endes ich selber erlebe, nicht als mein eigenes Erlebnis erlebe, sondern es zuschreibe einem anderen? Im Grunde genommen ist jedes Erlebnis immer mein Erlebnis und, psychologisch gesprochen, erlebt niemand sonst auf der Welt als ausschließlich ich. Wie also wird aus meinem Erlebnis auf einmal dein Erlebnis?

Nach dem Gesagten hat die Antwort nun folgendermaßen zu lauten: da das Einfühlungsgefühl immer vorgestellt ist als etwas Tatsächliches, Feststehendes, das jenseits meiner Machtsphäre liegt, — zumal es meist im Widerspruch steht zu meinem gegenwärtigen Erleben, nicht motiviert ist in ihm und keine merklichen Spuren in ihm hinterläßt —, so scheidet es aus aus der Masse von Wahrnehmungs-, Willens-, Gefühlsakten usw., die jeweils der Inbegriff meines Ich sind. Eben damit aber ist es auch losgetrennt von meinem Leib, der der Ausdruck meines Ich ist, — da mein Leib dieses Ich ausdrückt und nicht das vorgestellte Gefühl —, und es weist hin auf den Leib, den ich im Akte der Einfühlung wahrnehme und der sein adäquater Ausdruck ist. Es ist Gefühl dieses Leibes, nicht meines Leibs. Dieser Leib aber ist unmöglich mein Leib, da ich neben ihm mir noch meines eigenen Leibes bewußt bin, da er insbesondere nicht Ausdruck meines Gefühls ist, nicht meinem Willen gehorcht. So ist das Einfühlungsgefühl nicht mein eigenes Gefühl, ist das Gefühl eines fremden Leibes: es wird, — da es letzten Endes eben doch mein eigenes Gefühl ist —, eingefühlt in den fremden Leib. —

Wir sind gewohnt, jedes Gefühl, jedes Erlebnis überhaupt als Äußerung eines Subjekts zu betrachten,[1]) das

[1]) Genau genommen ist dieser Ausdruck freilich als falsch zu bezeichnen. Denn das Subjekt, das Ich ist ja nichts anderes als die Gesamtheit der jeweils vorhandenen oder unmittel-

dies Erlebnis erlebt, und da genau genommen jedes Erlebnis immer mein eigenes Erlebnis ist, so ist demnach das Subjekt, das in jedem Erlebnis steckt, zunächst immer Ich. Im Akte der Einfühlung tritt nun eine Spaltung der Icherlebnisse ein: der großen Masse von Akten, die mein Ich bilden, steht ein Erlebnis entgegen, das zu ihr in keiner näheren Beziehung steht, gänzlich unverträglich mit ihr ist. An sich nun ist das Subjekt, das in diesem isolierten Erlebnis zum Ausdruck gelangt, ebenso Ich wie das Subjekt jener größeren dominierenden Masse, — da jedes Erlebnis immer Erlebnis meines Ich ist. Wir erhalten in diesem Fall daher zwei Iche, die getrennt, ja

bar vorangehenden Akte, nicht etwas, das neben diesen noch als ein Verschiedenes bestünde. Demnach kann jene Redewendung nur bedeuten, daß der einzelne Akt, z. B. des Fühlens, nicht ein isoliertes Erlebnis ist, sondern eng zusammenhängt mit allen übrigen gleichzeitig vorhandenen oder unmittelbar vorangehenden Akten.

Übrigens ist zu bemerken, daß ich mir der Akte keineswegs immer als Ich auch bewußt bin: es kann sein, daß ich derartig von irgendwelchen Gegenständen in Anspruch genommen bin, physischen Gegenständen oder solchen psychischen, die nicht zu meinem unmittelbar gegenwärtigen Ich gehören (also Nichtiche sind), daß ich daneben gänzlich verschwinde. In meinem Bewußtsein finden sich alsdann nur jene Gegenstände und sonst nichts. So ist mir etwa der Tisch bewußt gegenwärtig, an dem ich sitze, mit den mancherlei Gegenständen darauf, Büchern, Papieren usw., daneben aber denke ich nicht auch noch an mein Wahrnehmen dieser Gegenstände oder an mich: Tatsache allein ist, daß diese verschiedenen Gegenstände gegenwärtig sind. Soll daneben auch noch ein Ichbewußtsein bestehen, so müssen neben den physikalischen und eventuell jenen psychischen Gegenständen, die nicht zu meinem gegenwärtigen Ich gehören, auch die Akte des gegenwärtigen oder unmittelbar vorangehenden Erlebens bewußt werden, d. h. „gleichzeitig", während sie sich vollziehen (vgl. S. 76), auch als „Gegenstände" gedacht werden. Das Ich also ist ebenfalls immer nur als Gegenstand gegenwärtig, wenn es überhaupt gegenwärtig ist, so wie alle anderen physischen und psychischen Gegenstände auch und von diesen wesentlich nur dadurch unterschieden, daß es sie als Akt oder Erleben bedingt.

gegensätzlich nebeneinander bestehen, — während doch das Ich immer wesentlich nur eines ist. Wenn sonach feststeht, daß das Subjekt jener größeren Masse von Akten wirklich Ich ist, so kann nicht gleichzeitig auch das Subjekt dieser kleineren isolierten Gruppe Ich sein: es ist, wiewohl ähnlich dem Ich, so doch nicht wirklich Ich: es ist Du.

So ist jedes Du, jede fremde Person, die ich vorstelle, hervorgegangen aus einer Spaltung des Ich, ist ein Teil meines eigenen Ich.

Es mag erinnert werden an bekannte pathologische Erscheinungen, die auf dem gleichen Vorgange beruhen, die Erscheinungen des Doppelichs z. B., da das eigentliche Ich „besessen" ist von irgendeinem fremden Subjekt, das im Grund aber doch nur ein Stück von ihm selbst ist usw., oder an die alltäglichen Erscheinungen des Traums, da das eigentliche Ich sich z. B. verblüffen läßt über Antworten, die ein anderer ihm gibt, der aber doch nur ein losgelöster verselbständigter Teil von ihm selbst ist usw. Unmittelbar daran reiht sich das „Träumen" im wachen Zustand, das Spiel der Phantasie, da ich mir Personen in irgendwelcher inneren Verfassung vorstelle, die nichts anderes als meine eigene innere Verfassung ist, die ich aber lostrenne von meinem Ich und so einem fremden Ich zuschreibe, und schließlich alles Wahrnehmen von Menschen, Tieren oder überhaupt lebenden Wesen. —

Ein besonderes Wort ist noch über die Einfühlung im Akte der Stimmungseinfühlung zu sagen. Wesentlich für die Schaffung des fremden Subjekts, des Du, ist, wie wir sahen, daß eine Spaltung eintritt im Ich und einer größeren Gruppe von Akten eine kleinere unversöhnlich gegenübersteht. Im Akt der empirischen Einfühlung wird diese Spaltung durch die Gegenstandsnatur der eingefühlten Gefühle sowie durch den Gegensatz zwischen dem wirklichen gegenwärtigen Erleben (z. B. Heiterkeit) und dem vor-

gestellten Erleben (z. B. Trauer) bedingt. Bei der Stimmungseinfühlung ist dieses letztere Moment von vornherein ausgeschlossen, da ich in der Regel hier auch selber wirklich erlebe, was ich als Zustand irgendeines Gegenstands vorstelle.

Dagegen gilt, was über die Bedeutung der Gegenstandsnatur gesagt wurde. So wie bei der empirischen Einfühlung tritt auch im Akte der Stimmungseinfühlung das eingefühlte Gefühl als Gegenstand auf d. h. als etwas, das unabhängig von mir und meinem Erleben existiert, das ich hinnehmen muß, wie es ist, ohne an ihm etwas ändern zu können. Die mildversöhnliche Stimmung ist mir im Anblick der untergehenden Sonne gegeben und bleibt diese mildversöhnliche Stimmung, gleichgültig, was sonst mein Erleben sein mag: sie steht relativ isoliert neben demselben, kann insofern nicht Teil von ihm, nicht Teil meines Ich sein.

Dazu kommt ein Zweites. — Das Stimmungsgefühl bezeichnet die Art und Weise, wie mir während kürzerer oder längerer Zeit ganz allgemein ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Erlebnis zumute ist. Es ist nicht bezogen auf etwas Bestimmtes, wie das Gegenstandsgefühl; es taucht einfach auf und ist da, ich fühle mich irgendwie gestimmt und kann selbst nicht sagen, weshalb. So erscheint das Stimmungsgefühl seiner Natur nach in gewissem Sinn immer isoliert, ist nicht wie das Gegenstandsgefühl motiviert oder begründet in anderen Erlebnissen. Freilich weiß ich, oder kann wenigstens wissen, daß meine Stimmung verursacht ist durch ein bestimmtes Erlebnis, z. B. den Anblick der untergehenden Sonne oder des faden Hellblau, d. h. ich beziehe im Akte der Apperzeption mein Gefühl auf das bestimmte Erlebnis. Aber dieses Beziehen ist doch grundverschieden von dem eigenartigen Bezogensein eines Gegenstandsgefühls: hier bezieht sich das Gefühl auf das bestimmte Erlebnis, den Gegenstand, und hätte überhaupt

keinen Sinn ohne denselben, während ich sehr wohl eine Stimmung haben kann ohne sie in einem Erlebnis begründen zu können (z. B. bei gewissen pathologischen Gemütszuständen). So ist das Stimmungsgefühl also seiner Natur nach nicht so innig in den Zusammenhang meines Erlebens verwoben, wie das Gegenstandsgefühl, steht relativ unvermittelt, unverständlich da neben den übrigen Akten und weist so auf ein Subjekt, das verschieden ist von dem Subjekt dieser übrigen Akte: auf ein Du.

Man sieht, die Isolierung des Einfühlungsgefühls ist nie so vollständig im Akte der Stimmungseinfühlung wie im Akte der empirischen Einfühlung verwirklicht. Daraus wird verständlich, daß auch die Einfühlung im einen Fall nicht so vollständig wie im anderen ist, daß ich dort das Gefühl nicht nur vorstelle, sondern immer zugleich auch selber erlebe, hier dagegen nur vorstelle. Andererseits aber ist doch jedes Stimmungsgefühl seiner Natur nach, weil unbezogen, relativ isoliert, und daraus wiederum wird verständlich, daß jede Stimmung, die ich erlebe, eine Tendenz der Lostrennung vom Ich, der Einfühlung in sich trägt, während das Gegenstandsgefühl für das Zustandekommen der Einfühlung immer noch eine besondere Voraussetzung, das Bestehen irgendwelcher Assoziationen, verlangt.

Die Einfühlung beruht immer auf der Lostrennung eines Erlebnisaktes vom eigentlichen Ich, wie sie in allen Fällen damit schon vorliegt, daß ich den Erlebnisakt als Tatsache, als Gegenstand denke. Es kommt sonach vor allem darauf an mit Nachdruck diesen Umstand zu betonen. Die Gegenstandsnatur des Einfühlungsgefühls bildet den Schlüssel zu aller weiteren Erklärung der Einfühlungstatsachen, wie wir sahen, und tritt das Einfühlungsgefühl immer als Gegenstand auf, so kann es uns schließlich auch nicht weiter mehr wundern, wenn ich es einfühle in ein sinnlich wahrnehmbares Ding, einen Leib.

eine Gebärde, also ein Psychisches einfühle in ein toto genere Verschiedenes, in ein Physisches. Denn wie heterogen Psychisches und Physisches sonst einander auch sind, so sind sie in diesem Fall einander doch gleich in der Art ihres Auftretens: das eine wie das andere ist Gegenstand für mich und die Einfühlung ist sonach die Zusammenfassung zweier gleichartiger Gebilde, zweier Gegenstände nämlich, von denen weiterhin freilich der eine als physischer, der andere als psychischer Gegenstand sich charakterisiert.

Zusammenfassung.

Wenn wir zum Schluß nun noch einmal den zurückgelegten Weg überblicken, so stellt sich in Kürze das Wesen der Einfühlung folgendermaßen dar.

Im Grunde genommen kann jeder von uns nur von sich selbst als einem Fühlenden, Wollenden, überhaupt Lebenden wissen, und wenn er gleichwohl auch in anderen Wesen inneres Leben erblickt, und schließlich die ganze Natur von Leben erfüllt sieht, so kann dies Leben faktisch doch immer nur sein eigenes Leben sein, dessen er sich nur nicht als solchen bewußt wird, das er vorstellt oder denkt als Leben jener anderen Wesen. Zu diesem Akt der Beseelung kann es nun auf zweifachem Weg kommen: entweder auf Grund einer vorangehenden Erfahrung über die gegenseitige Abhängigkeit unseres inneren Erlebens und der äußeren Erscheinung unseres Körpers (empirische Einfühlung) oder auf Grund einer stimmungsmäßigen Erregtheit, indem diese Stimmung von dem erlebenden Subjekt gleichsam zurückstrahlt auf den Gegenstand, welcher sie veranlaßt, oder überhaupt auf die Umgebung, in welcher sich das Subjekt befindet.

Zur empirischen Einfühlung gibt also immer den Anstoß die Wahrnehmung eines Gegenstands, der irgend-

welche, sei es noch so allgemeine Ähnlichkeit aufweist mit unserem eigenen Körper, mit irgendeiner früher erlebten Gebärde desselben. Indem aber die eigene Gebärde vor allem in kinästhetischen und anderen Organempfindungen erlebt wurde, so wird auch die Vorstellung dieser Empfindungen durch den Anblick der fremden „Gebärde" reproduziert, und mit ihnen kehrt wieder, was unmittelbar in diesen Empfindungen sich aussprach, das Gefühl oder überhaupt der innere Zustand, als dessen Ausdruck die Gebärde erlebt wurde.

Von diesem eingefühlten Gefühl aber nun gilt, daß es wirklich Gefühl, erlebtes Gefühl ist, so wie auch jede Empfindung immer wirklich Empfindung, erlebte Empfindung ist, gleichgültig ob „wirklich erlebt" oder „bloß vorgestellt". Andererseits aber trägt das Einfühlungsgefühl doch immer den Charakter der Vorstellung an sich und zwar in dem zweifachen Sinn, daß es die Reproduktion eines wirklich erlebten Gefühls, somit selber nicht wirklich erlebt, bloß vorgestellt ist, und daß es immer als Tatsache, als Gegenstand gedacht wird, als etwas, das ganz unabhängig von uns existiert.

Damit sahen wir uns vor die Frage gestellt, wie ich ein inneres Erleben als Tatsache vorstellen, wie ich mein eigenes inneres Erleben wahrnehmen kann. Denn ist das Erleben Tatsache, so muß es vollendet, somit schon vergangen sein; ist aber die Tatsache, um die es sich handelt, mein eigenes Erleben, so kann dieses doch immer nur jetzt, in der Gegenwart sein, muß somit zu gleicher Zeit vergangen und auch gegenwärtig sein: — wozu weiter noch kommt, daß diese Gegenwart, in welcher ich lebe, als ausdehnungslose Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft überhaupt nicht existiert.

In dieser ausdehnungslosen Gegenwart nun können wir freilich nie leben, sondern immer nur in der Zeit, d. h. in der ausgedehnten, teils vergangenen, teils zu-

künftigen Zeit, und zwar, da unser Leben in der Richtung auf das hintere bezw. vordere Ende derselben an Intensität zunimmt, an diesem hinteren bezw. vorderen Ende der vergangenen bezw. zukünftigen Zeit. Da sonach die „Gegenwart“, in welcher ich faktisch lebe, vom Standpunkt des Logikers aus immer bereits vergangen oder noch zukünftig ist, somit alles Wahrnehmen, während ich wahrnehme, teilweise noch in der Zukunft, der Hauptsache nach aber in der Vergangenheit liegt, so besteht auch keine Schwierigkeit mehr, wenn das Objekt dieses Wahrnehmens, mein Erleben, gleichfalls immer vergangen und zwar um einen verschwindend kurzen Zeitteil früher als das Wahrnehmen vergangen ist. Deswegen sind sie doch beide — für mein Bewußtsein — in der nämlichen und zwar „gegenwärtigen“ Zeit. —

Als zweite Möglichkeit steht neben der empirischen Einfühlung die Stimmungseinfühlung. Sie beruht auf der Eigenart der Stimmungsgefühle, daß sie nicht wie die Gegenstands- oder Reaktionsgefühle sich auf etwas Bestimmtes als Grund oder Gegenstand beziehen, sondern allgemein nur eine mehr oder minder konstante Ablaufsweise des psychischen Geschehens bezeichnen. Eben weil ich im Stimmungsgefühl nicht bestimmt Bezug nehme auf etwas, nicht Stellung nehme zu den Dingen, die ich wahrnehme, so kann ich über den Gegensatz, der mich von ihnen trennt, leicht hinwegsehen und ihnen in der Vorstellung meinen eigenen Zustand zuschreiben. Da aber Stimmungsgefühle nicht nur unmittelbar an Empfindungen sich knüpfen, sondern auch durch reproduzierte Vorstellungen, somit auf dem Wege der Assoziation und Reproduktion vermittelt sein können, in der empirischen Einfühlung aber andererseits nicht nur Gegenstandsgefühle, sondern ebensogut Stimmungen eingefühlt werden, so wird als letztes Unterscheidungsmerkmal der beiden Einfühlungsarten von Bedeutung, daß im Akte der Stimmungseinfühlung

der innere Zustand nicht nur als in dem Gegenstand vorhanden gedacht, sondern zu gleicher Zeit von mir selber wirklich erlebt wird.

Wie jedes Gefühl, jedes Erlebnis überhaupt, das ich vorstelle, immer mein eigenes Erlebnis ist, so ist auch das Subjekt, das in jedem Erlebnis, auch in dem einzufühlenden Erlebnis, sich ausspricht, zunächst immer Ich. Wenn daher im Akte der Einfühlung an Stelle dieses Ich ein anderes Subjekt tritt, so kann der Sachverhalt nur der sein, daß ein Teil des Ich (das einzufühlende Gefühl) von der großen Masse der Vorgänge, welche das eigentliche Ich bilden, sich loslöst und sonach als Äußerung eines anderen vom eigentlichen Ich verschiedenen Subjektes erscheint. Ursache für diese Spaltung ist irgendein Widerspruch, ein Gegensatz, in dem das Einfühlungsgefühl zu der Masse der übrigen gleichzeitig vorhandenen Icherlebnisse steht, so daß scheinbar nicht beide Äußerungen ein und desselben Ich sind: dieses Moment des Gegensatzes aber ist in jedem Fall durch die Gegenstandsnatur des eingefühlten Gefühles bedingt, außerdem aber im Fall der empirischen Einfühlung durch die Verschiedenheit meines inneren Zustands von dem Zustand, den ich vorstelle, bei der Stimmungseinfühlung aber damit, daß das Stimmungsgefühl als ein unbezogenes, scheinbar unmotiviertes Gefühl im Zusammenhang meines Erlebens unverständlich erscheint und daher nach einem eigenen Subjekt verlangt, einem Du.

Buchdruckerei Robert Noske, Borna-Leipzig.

Verlag [illegible] in Leipzig.

SNYDER, CARL, Die Weltmaschine. I. Teil: Der Mechanismus des Weltalls. Autor. Übers. von Prof. Dr. H. Kleinpeter. XI, 468 S. mit 11 Abb. 1908. M. 8.—, geb. M. 9.—

Den Gegenstand des vorliegenden Bandes bildet eine historische Darstellung der Entwicklung unseres Himmelsbildes von den ältesten Zeiten bis auf die jüngste Gegenwart. Das Charakteristische der Darstellung liegt nicht nur in der populären Schreibweise, die es jedem Gebildeten ermöglicht, dem Gange der Entwicklungen zu folgen, sondern auch in dem steten Hinweis auf den Gang der allgemeinen Kulturentwicklung und in den ständigen Rückschlüssen, die hieraus auf das praktische Leben gezogen werden.

SIKORSKY, Prof. Dr. A. J., Entwicklung der Seele des Kindes. Nebst kurzer Charakteristik der Psychologie des reiferen Alters. 2. vermehrte u. verbesserte Aufl. VI, 159 S. mit 16 Abb. 1908. M. 3.60, geb. M. 4.60

Das Buch bildet die 2. Auflage des im Jahre 1902 unter dem Titel: „Die Seele des Kindes nebst kurzem Grundriß der weiteren physischen Evolution" erschienenen Buches.

Der Verfasser ist jetzt Direktor des weiblichen Fröbelschen Institutes in Kiew, er hat dort weitere Erfahrungen auf dem Spezialgebiete sammeln können und hat dadurch die Broschüre in der 2. Auflage zu einem Lehrbuch ausgebildet, das allen Anforderungen Rechnung trägt, die Kindergärtnerinnen-Seminare an ein solches Buch stellen.

WENTSCHER, Prof. Dr. MAX, Ethik. I. Teil. XII, 368 S. 1902. M. 7.—, geb. M. 8.50
II. Teil. XII, 396 S. 1905. M. 9.—, geb. M. 10.50

Verfasser verteidigt entschieden die Willensfreiheit und stellt sich dadurch in bewußten Gegensatz zu der großen Mehrzahl der modernen Ethiker. Er zeigt sich zugleich als Anhänger der Lotzeschen Philosophie, wie es denn überhaupt wesentlich der Boden dieses letzteren ist, aus dem die vorliegende Ethik hervorgewachsen.

JAENSCH, Dr. E. R., Zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. Experimentell-psychologische Untersuchungen nebst Anwendung auf die Pathologie des Sehens. XIV, 388 S. 1909. M. 10.—

Das Buch bildet Ergänzungsband IV der „Zeitschrift für Psychologie", es dürfte weit über den Kreis der Psychologen hinaus, namentlich auch bei Medizinern Interesse erwecken. Die Arbeit stammt aus dem Psychologischen Institut der Universität Göttingen (Geheimrat G. E. Müller) und ist außerordentlich exakt.

KIESEL, Dr. ARTHUR, Scheinwelt und wirkliche Welt. 161 S. mit 9 Illustrationen. 1910. Kart. Mk. 3.—

Jeder Naturwissenschaftler sieht sich immer wieder vor die Frage gestellt, inwiefern die physikalischen Hypothesen der Wirklichkeit entsprechen. Diese Fragen lassen sich aber nicht durch Experimente, sondern nur durch philosophische Untersuchungen entscheiden. Wenn diese philosophischen Ergebnisse dem Naturwissenschaftler noch so wenig bekannt sind, so liegt dies daran, daß die meisten weder Zeit, noch Lust haben, sich in die grundlegenden philosophischen Werke einzuarbeiten. Diesem Übelstand, der in der Schwerverständlichkeit der bedeutenden philosophischen Schriften liegt, hat der Verfasser durch seine vorliegende Arbeit abzuhelfen gesucht. Er vermeidet jedes Fremdwort, schreibt nicht abstrakt, sondern höchst anschaulich, so daß das Buch für jeden Wissenschaftler, Lehrer und diejenigen Laien, die für Naturwissenschaften Interesse haben, wohl geeignet ist.

STUMPF, Prof. Dr. CARL, Philosophische Reden und Vorträge. II, 262 S. 1910. M. 5.—, geb. M. 5.80

Inhalt: Die Lust am Trauerspiel. — Leib und Seele. — Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. — Zur Methodik der Kinderpsychologie. — Die Wiedergeburt der Philosophie. — Vom ethischen Skeptizismus. — Die Anfänge der Musik.

Die hier vereinigten Reden und Vorträge sind teilweise schon einzeln oder in Zeitschriften erschienen. Die gemeinschaftliche Neuausgabe erfolgt in der Hoffnung, daß infolge der sie verknüpfenden Grundanschauung eine der anderen zur Erläuterung und Ergänzung dienen werde.

Buchdruckerei Robert Noske, Borna-Leipzig.

